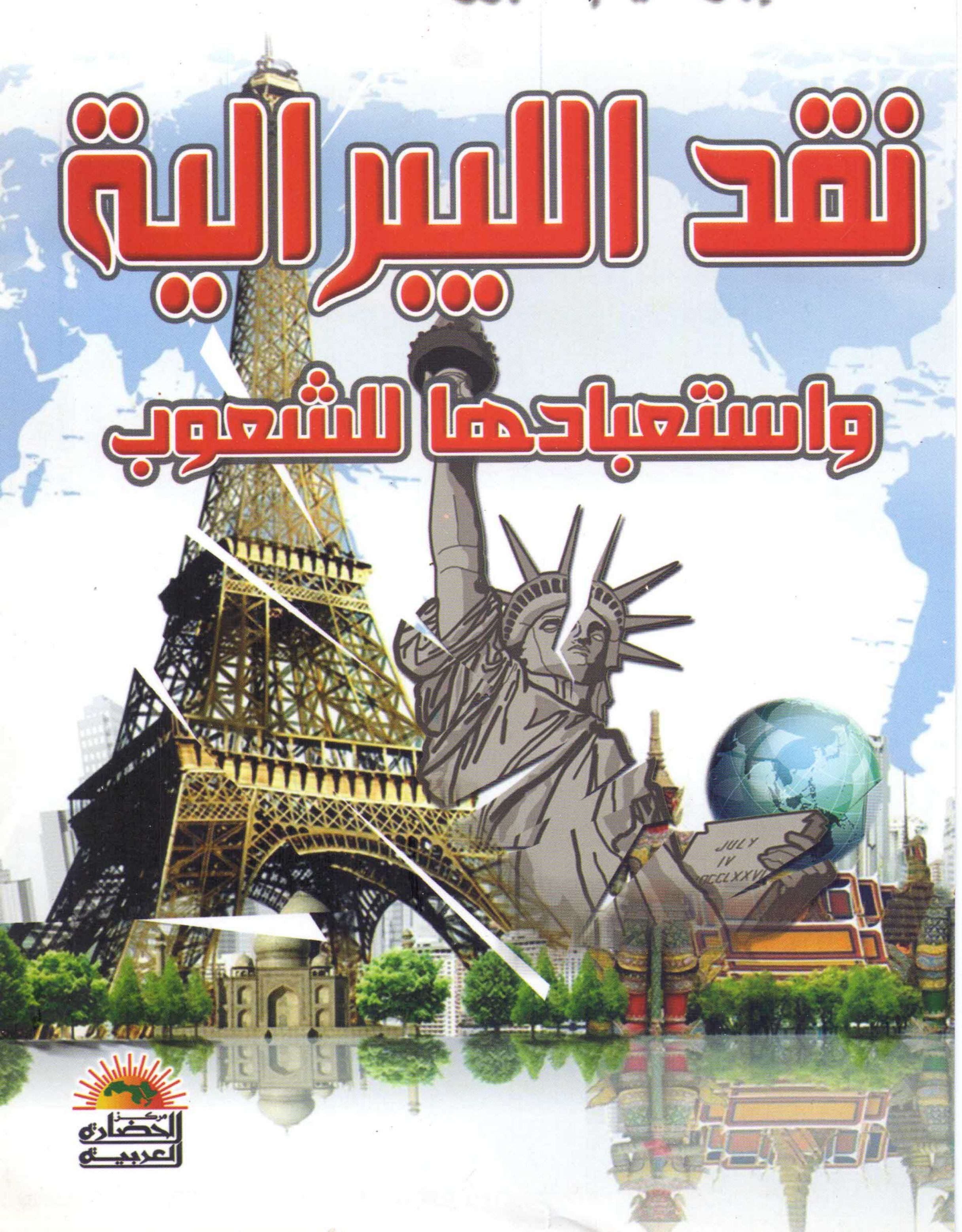
محمد إبراهيم مبروك

نقد الليبرالية

واستعبادها للشعوب





ليس هدف هذا الكتاب هو نقد الليبراية من وجهة نظر إسلامية أو إبراز التناقض بين الليبرالية والإسلام ـ وإن كان ذلك نتيجة مترتبة على ما نفعل بشكل حتمي ـ وإنما التوجه إلى الإنسان بوجه عام لإبراز أن الليبرالية لا تقدم حلولاً تجيب الإنسان عن تساؤلاته المصيرية أو تُرضي تطلعاته للخير والعدل والحرية بل تُقدم له خداعًا متواصلاً يؤول به في النهاية إلى استعباده للنخب المدفوعة إلى إرضاء رغباتها المستعرة المتجددة على الدوام في السيطرة والمال والجنس من أهل السياسة والاقتصاد والإعلام.

فإذا بدا للناس ذلك واضحًا تحددت خياراتهم على رؤى حقيقية وليس على دعايات زائفة ومقولات مغلوطة.

محمد إبراهيم مبروك



نقد الليبرالية

واستعبادها للشعوب



- مركز الحضارة العربية مؤسسة ثقافية مستقلة، تستهدف المشاركة فى استنهاض وتأكيد الانتماء والوعى القومى العربى، فى إطار المشروع الحضارى العربى المستقل.
- يتطلع مركز الحضارة العربية إلى التعاون والتبادل الثقافى والعلمى مع مختلف المؤسسات الثقافية والعلمية ومراكز البحث والدراسات، والتفاعل مع كل الرؤى والاجتهادات المختلفة.
- يسعى المركز إلى تشجيع إنتاج المفكرين والباحثين والكتاب العرب، ونشره وتوزيعه.
- يرحب المركز بأية اقتراحات أو مساهمات إيجابية تساعد على تحقيق أهدافه.
- الآراء الواردة فى ما يصدر عن المركز تعبر عن آراء كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز الحضارة العربية.

———— ◆◆◆ ————

رئيس المركز

على عبد الحميد



مركز الحضارة العربية

4 ش العلمين – عمارات الأوقاف

ميدان الكيت كات – القاهرة

تليفاكس: 33448368 (00202)

www.alhdara-alarabia.com

E.mail: alhdara_alarabia@yahoo.com

alhdara_alarabia@hotmail.com

محمد إبراهيم مبروك

نقد الليبرالية
واستعبادها للشعوب



الكتـــاب: نقد الليبرالية
واسعبادها للشعوب

المؤلف: محمد إبراهيم مبروك

النـــاشر: مركـــز الحضـارة العربيـة

الطبعة الأولى: القاهرة ٢٠١٤

الجمع والصف الإلكتروني: وحدة الحاسوب بالمركز
تصميم وجرافيك: محمد النوبي
011 11 83 503

رقم الإيداع: ٢٠١٣/٢٠٣٨٤
الترقيم الدولي: 978-977-496-143-4

مبروك، محمد إبراهيم
نقـد الليبرالية واسـعبادها للشـعوب: محمـد إبراهيـم مبـروك. ـ ط١. ـ الجيـزة: مركـز الحضـارة العربيـة للإعلام والنشر والدراسات، ٢٠١٣
٤٠٠ ص؛ ٢٤ سم
تدمك: ٤ ـ ١٤٣ ـ ٤٩٦ ـ ٩٧٧ ـ ٩٧٨
١- الليبرالية
أ- العنوان
٣٢٠,٥١

الإهداء

إلى الفقراء والمستضعفين فى كل مكان

وإلى المنخدعين بأحلام الليبرالية الزائفة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الليبرالية كلمة ذات بريق أخاذ... أو هكذا أريد لها أن تكون، وتقدم الآن على أنها الحل السحري لكل شيء وتكاد تسيطر على الرؤى الأيدولوجية للعالم أجمع.

وعلى الرغم من ذلك فلليبرالية تفسيرات متعددة للغاية إلى الدرجة التي تكاد تفقدها أي مضمون.

ومن جهتنا فإن المضمون الوحيد الذي نراه هو التحرر... والصيرورة في هذا التحرر.

بدأ الأمر بالتحرر من مركزية الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تضع قيودًا على الإنسان إلى الدرجة التي يكاد أن يمنع فيها الإنسان من هرش رأسه إلا بإذن من الكنيسة، ثم التحرر من سلطة الدين نفسه، ثم من المنظومات العقلية والمعرفية (الأيدويولوجية)، ثم من البديهيات العقلية، ثم من العقل ذاته، ثم من الإنسان نفسه.

هذا من الناحية الفلسفية، أما من الناحية العملية فقد بدأ الأمر بالتحرر من مركزية الكنيسة ولم ينته إلى الارتكان إلى أي مركز... بل إلى نهاية الإنسان ذاته كما يقول فوكو ياما نفسه.

والمرء يصاب بالحيرة عند كتابة كتاب كهذا في ظل الظروف التي يمر بها العالم الإسلامي بوجه عام فهل أكتب الكتاب لأبرز فقدان مفهوم الليبرالية فلسفيًا لأي دلالة

محـددة، أم لنقد المفاهيم الليبرالية كما يقـول بها أهلها؟ أم أكتبه لأفضح الخلاف بين هذه المفاهيم وبين ما يروجه الليبراليون عندنا من مفاهيم زائفة عن الليبرالية

ومـا انتهيـت إليـه هـو أن أتنـاول الليبراليـة بالنقـد بالتداخل بيـن هذه المسـتويات جميعًاعلـى أن يكـون نقـد وتفكيـك مقولاتها الفكريـة الغربيـة هو المحور الرئيسـي للكتاب أما ما دون ذلك فهو فرع عليه.

ومـع ذلك فإن المفاجأة العجيبة والتي هالتني أنا نفسـي هـو حجم المفاهيم الزائفة التي يروجها المسـمون بالليبراليين عندنا على أنها تمثل المقومات الأساسـية لليبرالية وكأن ذلك مسلمة من المسلمات.

ولكي يدرك القارئ حجم المفاجأة أذكر له بعض هذه المفاهيم:

- أن الليبرالية مذهب فلسفي له أفكاره المحددة.
- أن الإسلام يتوافق مع الليبرالية.
- أن الدسـتور عقد اجتماعي مناط به تحقيق إرادة طرفي العقد: الحاكم وكل أفراد الشعب.
- أن النظام السياسي الذي يحكم الشعوب يقوم على التوافق.
- أن المواطنة تعني المساواة بين كل المواطنين دون تمييز (أي بمعنى التماثل).
- أن الإسلام يتفق مع هذه المواطنة.
- أن مبـادئ حقوق الإنسـان تعني المسـاواة بين كل البشـر في هـذه الحقوق دون تمييز.
- أن فلاسفة الغرب يقرون ذلك.
- أن الإسلام يتفق مع ذلك.
- أن حركات تحرير المرأة تتفق مع قيم الحضارة الغربية.
- أن الإسـلام يتفـق مع الاقتصـاد الليبرالي (الاقتصـاد الحر) والمصيبـة أن هذا ما

يقوله الكثيرون من الإسلاميون أيضا.

- أن النمو الاقتصادي يعالج الفقر.

- أن الدول الليبرالية الغربية الغنية قضت على مشكلة الفقر.

- أن الإعلام الليبرالي هو إعلام حر بغير قيود.

أن كل ما سبق كاذب تمامًا ... لا أقول أنه خاطئ ... ولكن أقول أنه كاذب تمامًا بمعنى أن الليبرالية نفسها كما يقول بها أهلها ومنظروها لا تقول ذلك. غاية ما في الأمر أن من يسمون بالليبراليين عندنا لا يملكون في مواجهة تمسك الشعوب بالإسلام سوى سلاح المخادعة ولأنهم يسيطرون على معظم أجهزة الإعلام فإنهم يربحون الكثير من استخدامهم لهذا السلاح.

ولكن أخطر هذه المفاهيم الزائفة جميعًا هو القول بأن الديمقراطية ليست مجرد صندوق الانتخابات وإنما قواعد مختلفة لا بد من أن تأخذ كاملة أولاً مثل حرية التعبير المطلقة والحقوق المدنية العلمانية وإلا لا يتم الاعتراف بها، لأن هذا الأمر يتعلق بالديمقراطية الليبرالية وليس الديمقراطية بوجه عام، كما سنشرح ذلك في الباب المتعلق بمدخل الكتاب بإذن الله.

وليس هدف هذا الكتاب هو نقد الليبراية من وجهة نظر إسلامية أو إبراز التناقض بين الليبرالية والإسلام وإن كان ذلك نتيجة مترتبة على ما نفعل بشكل حتمي وإنما إلى الإنسان بوجه عام لأبرز أن الليبرالية لا تقدم حلولا تجيب الإنسان عن تساؤلاته المصيرية أو ترضي تطلعاته للخير والعدل والحرية بل تقدم له خداعا متواصلا يؤول به في النهاية إلى استعباده للنخب المدفوعة إلى إرضاء رغباتهم المستعرة المتجددة على الدوام في السيطرة والمال والجنس من أهل السياسة والاقتصاد والإعلام .

فإذا بدا للناس ذلك واضحا تحددت خياراتهم على رؤى حقيقية وليس على دعايات زائفة ومقولات مغلوطة.

فالهدف الإساسي من هذا الكتاب هو إخراج الناس من الخديعة التي تصاغ حول الليبرالية وليس مقاضاتهمأو الترصد لهم حتى بالنسبة لمن يقولون عن أنفسهم أنهم ليبراليون لأن الكثير من هؤلاء لايكادون يدرون عنها شيئا.

إن الإنسان يحتاج إلى نقطة ارتكاز يستند عليها في حياته وإلا تحولت إلى ملهاة عبثية لا تنتهي إلا بالموت.

***

ربما رددت بيني وبين نفسي في الأيام الأخيرة لهذا الكتاب: أيها الكتاب أرجوك.. أقبل يديك أن تنتهي.

بل وربما كنت أردد ذلك بصوت مسموع.

إن هذا يذكرني بما كنت أردده منذ زمن طويل وهو أن الفكر صناعة ثقيلة والدور الذي يمارسه رأس المال فيه يشبه الدور الذي يمارسه رأس المال في الصناعات الثقيلة.

ورأس المال هنا لا يتمثل في التكلفة الاقتصادية لإنتاج الكتب والأوراق الحاملة للأفكار كما قد يتبادر إلى الأذهان وإنما يتمثل أساسًا في تكلفة وقت الفراغ المنفق في إنتاج الأفكار وتدوينـــها وإخراجها في صورة كتب أو صحف أو مجلات أو غير ذلك.

هذا من حيث التكلفة المادية ولكن هناك تكاليف أخرى قد تكون أشد وطأة على النفس أهمها التكلفة الاجتماعية، فكتابة الكتب الفكرية المتعمقة تتطلب قدرًا من الطمأنينة والاستقرار يقتضي قدرًا كبيرًا من الابتعاد عن المشاكل والخلافات فيما يشبه الانقطاع الاجتماعي (وليس العزلة) وهو الأمر الذي ينجم عنه الكثير من الخسائر الضخمة، فالفكر أرستقراطي النزعة بعكس الفن الأدبي فهو صعلوك ومتشرد. هذا في مرحلة الكتابة، أما في مرحلة ما قبل الكتابة فالفكر أكثر صعلكة وتشردًا أو ينبغي أن

يكون كذلك، بمعنى أن الفكر ينبغي أن يكون محملاً بأكبر قدر من الخبرات والتجارب الإنسانية العميقة وإلا كان فاقدًا لواحد من أهم أركانه الأساسية.

وأقول ذلك لكي يدرك المسلمون جميعًا لماذا تراجعت الحركة الفكرية الإسلامية في العقود الأخيرة فالأمر يغاير تمامًا المجالات العلمية الشرعية الأخرى والتي هي أشبه ما تكون بإعادات متكررة لإنتاج التراث مع إضافة بعض الجهود الإبداعية التي قد تزيد أو تنقص هنا أو هناك ولكن المسألة تدور في النهاية في نطاق علم واحد وبعض العلوم القريبة منه، أما في أمر الفكر الحقيقي المتعمق فأنت تحتاج لكل العلوم الإنسانية والشرعية مجتمعة زائد حصيلة لا نهائية من الخبرات الإنسانية المعمقة وإعمال العقل في كل ذلك لكي يتمخض عنه في النهاية ذلك المنتج الذي يسمى فكرًا.

***

كنت سائرًا في الشارع عندما لفت إنتباهي أحد المواطنين العاديين وهو يقول لجاره: الإسلام فتح مصر والشام وأوروبا والأندلس و.......

وأكمل أنا: بل العالم أجمع تقريبًا إما تم فتحه وإما قام بدفع الجزية (لم تكن استراليا والأمريكتين قد عرفت بعد) فمالا يعرفه الكثيرون أن موسكو نفسها كانت تحت الحكم الإسلامي لمدة مائتين وخمسين عامًا والنصف الشرقي من أوروبا هو نصف إسلامي لقرون طويلة وكذلك جنوب إيطاليا وحتى روما نفسها وقعت تحت الحكم الإسلامي لبعض الوقت أما إنجلترا فكانت توضع أمانة تحت رعاية حاكم الأندلس، وفي الشرق لم يوقف الزحف الإسلامي إلى اليابان إلا قيام الإمبراطور الصيني بدفع الجزية.

ما الذي حدث إذن؟؟!!!.

تغيرت قواعد اللعبة وتوقف عقل المسلمين عن الفكر، هذا فضلاً عن تراجع الإخلاص في التمسك بالقرآن والسنة.. حقًا أن هناك فكر ضال ساهم في هذا التراجع ولكن هذا لا يعني إهمال الفكر كلية وعدم شحذ الجهود والطاقات نحو إبداع الفكر

المؤسس على القرآن والسنة.

لقد جاء في القرآن أكثر من مائة آية تحث على إعمال الفكر ومع ذلك فإنه لم يتم إهماله في العقود الأخيرة فقط وإنما غدا متهمًا من جهات إسلامية كثيرة.

حقًا إنني أعرف تافهين وأفاكين وصحافيين يبيعون أقلامهم لمن يدفع يعملون على انتحال هذه الصفة (صفة مفكر إسلامي) يساعدهم في ذلك واقع إعلامي يمنح أرفع الألقاب لمن يتاجر بالإسلام أو يميع ثوابته هذا فضلاً عما هو موجود من الأصل من مفكرين علمانيين أقحاح يقدمون بوقاحة فجة على أنهم مفكرون إسلاميون كبار.

والخطأ الأكبر هو أن يثنينا كل ما سبق عن شحذ الجهود نحو الإبداع الفكري بل لعله يكون دافعًا كبيرًا لنا للعمل على شحذ هذه الجهود لأنه لم يستطع كل هؤلاء التافهين والأفاكين والملحدين من الاستمرار في هذا الإدعاء إلا لفراغ الساحة من الفكر الإسلامي الحقيقي المؤسس على الكتاب والسنة.

هل يتنبه الغافلون ـ وما أكثرهم في عالمنا ـ أن الأعمال الفكرية لأئمة أهل السنة العظام من أمثال ابن حزم وابن تيمية وابن القيم وابن خلدون تكاد تكون أكبر حجمًا من أعمالهم الفقهية؟!

إن من يخطئ لابد وأن يدفع الثمن.

وإذا أردت أن تعرف ثمن تراجع الفكر لدي الحركة الإسلامية، أنظر إلى الواقع المأساوي الحادث الآن حتي غدا الواقع الفكري والسياسي لتلك الحركة أشبه بالسيرياليزم.

فعندما يقصى المفكرون ولا يعارون اهتماما من الناس ويتولى قيادة الأمة كوادر حركيون أو شيوخ نصوصيون أو دعاة عوام ـ جعلوا ما اكتسبوه من شهرة من خلال خطاب جزئي مرض عنه سياسيا مسوغا لهم للمشاركة في تلك القيادة ـ فإن النتيجة

الطبيعية لكل ذلك هو ما يحدث الآن.

إن مصداقية أي حركة هي في مشروعها الفكري ..فكيف من الممكن أن يكون هناك مشروع فكري بلا مفكرين، بل وبلاتولية الاعتيار لأهمية الفكر من الأصل؟.

إنه لمن العار أن اضطر اضطرارا للكتابةعن أهمية الفكر والمفكرين لاسيما بالنسبة لأمة جاء في كتابها المقدس أكثر من مائة آية تتحدث عن أهمية ذلك

ويبدو أن تراجع دور الفكر في هذه المرحلة أمر لا يخص أصحاب التوجه الإسلامي وحدهم بل هو يطال أصحاب التوجه العلماني أيضا ولعل ذلك أحد أسباب التحفز الصدامي الواقع الآن بينهما والذي يعكس إلى درجة كبيرة فقدان التعمق لدى الطرفين .

أذكر أنه منذحوالي خمسة عشرة عاما قابلني المفكر الماركسي الكبير محمود أمين العالم بترحاب كبير أثناء تجوالي بمعرض الكتاب وقال لي لقد كتبت عنك في مجلتي الفكر العربي أنك قد تجاوزت في تناولك للعلمانية المفكر (الكبير الشهير) الفلاني .وأخذني من يدي إلى الدار التي تبيع المجلة واشتراها لي ليهديني إياها .

أنظر إلى هذا الذي حدث رغم التناقض الأيديولوجي الكبير ورغم الفرق الكبير بين الأجيال فقد كان بمثابة الجد لي .

فإذا رأيت أن الإسلام يتقدم بعد ذلك ضد أعدائه فاعلم أن ذلك يرجع إلى قوة الدفع الذاتي للإسلام علي الرغم من الخلل الكبير في فكر أبنائه .

***

ما الذي أفعله في هذا الكتاب ؟

لقد حاولت بأقصي ما أستطيع أن اتناول بالنقد والتحليل مختلف المحاور التي يتم التعبير عن الأفكار الليبرالية من خلالها، لا لأبلغ رسالة إلى الناس إن هذا هو منتهى المطاف ولكن تحديدًا لأقول لهم إن هذا هو بدايته الحقيقية.

تلك البداية التي تكشف أن الليبرالية مجرد منظومة مفككة تمضي أفكارها في حالة

من السيولة المستمرة ومن ثم العجز عن تقديم إجابات محددة للتساؤلات الإنسانية أو الحلول العادلة لمشاكل البشر.

وهو الأمر الذي يكشف بالتبعية مدي شناعة من يروجون أن الليبرالية تجيب عن كل شيء وتقدم الحلول لكل شيء.

ويكشف ايضًا بشكل أكبر مدى شناعة من يقفون من الإسلاميين مرتعدين أمام تلك الليبرالية باذلين أقصي الجهود في العمل على تأويل الأسس الإسلامية بالطريقة التي تجعلها تتوافق معها .

هذه هي البداية التي وضعتها في أبواب وفصول مكثفة والتي ارجو أن يعمل النابهون من بعدي وخصوصًا من الشباب على كتابة العديد من الكتب والبحوث التي تدور حول تلك الأمور إنطلاقًا من تلك البداية بشكل أكثر إستفاضة وشرحًا حتي يدرك الناس أن الكثير من الشرنقات التي تحيط بهم ما هي إلا شرنقات من الوهم وضعوها حول أنفسهم بإيحاء من التضليل الفكري والسياسي والإعلامي لهم .

نجانا الله مما نحن فيه .

أيها الكتاب أرجوك... أقبل يديك أن تنتهي.

﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴿٢٦﴾ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴾ (سورة طه ٢٥-٢٨).

محمد إبراهيم مبروك
٠١٠٠١٤٩٠٤٩٩
الجيزة _ نوفمبر ٢٠١٣

ما هي الليبرالية

ما هي الليبرالية

مدخل:

يشير قاموس أكسفورد إلى أن كلمة ليبرالي "تم تداولها طويلاً في اللغة الإنجليزية بمعنى التحرر من القيود في القول والفعل".

وتقول دائرة المعارف البريطانية :"الليبرالية هي مذهب الذين يؤمنون بالحرية الفردية".

أما الموسوعة الأمريكية الأكاديمية فتقول:"الليبرالية هي فلسفة سياسية تركز على الحرية الفردية"

وفي موسوعة أندريه لالاند الفلسفية:"الليبرالية هي مذهب الحرية" ثم تناولتها في أبعادها المختلفة فهي في بعدها السياسي "مذهب سياسي يقرر وجوب فصل السلطة القضائية والسلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية" وفي بعدها الاقتصادي:"مذهب يقرر وجوب تخلي الدولة عن التدخل في العلاقات الاقتصادية بين الأفراد والجماعات" وفي بعدها الاجتماعي :"مذهب يقرر وجوب احترام استقلال الأفراد ووجوب التسامح في علاقاتهم الخاصة"

وتقول موسوعة ويكيبيديا أن اللغة الإنجليزية استخدمت المصطلح في البداية ليعني "الميل تجاه الحرية والديمقراطية" وفقًا لقاموس أكسفورد الإنجليزي طبعة ١٨٠١ تقريبًا، واشتقاقًا من كلمة ليبرالي بالفرنسية... وجاء في الاستشهاد المبكر للغة الإنجليزية من هذا المصطلح "مدكل أثر للحرية ولكل فكرة ليبرالية ترتبط بها. [١]

١ـ المرجع السابق: ص٢٠.

وتقول الدكتورة كاميليا شكري: "اشتقت كلمة ليبرالية من ليبر liber وهي لاتينية تعني الحر، والليبرالية حاليًا هي مذهب أو حركة وعي اجتماعي سياسي داخل المجتمع، تهدف لتحرير الإنسان كفرد وكجماعة من القيود السلطوية الثلاثة (السياسية والاقتصادية والثقافية)، والليبرالية أيضًا هي مذهب سياسي واقتصادي معًا ففي السياسة تعني تلك الفلسفة التي تقوم على استقلال الفرد والتزام الحريات الشخصية وحماية الحريات السياسية والمدنية، أما في الاقتصاد فتعني حرية العمل وحرية التملك وحرية التجارة.

وترى الليبرالية أن الفرد هو المعبر الحقيقي عن الإنسانية، بعيدًا عن التجريدات والتنظيرات، ومن هذا الفرد وحوله تدور فلسفة الحياة برمتها وتنبع القيم التي تحدد الفكر والسلوك معًا، فالإنسان يخرج إلى هذه الحياة فردًا حرًا له الحق في الحياة والحرية وحق الفكر والمعتقد والضمير، بمعنى حق الحياة كما يشاء الفرد ووفق قناعاته لا كما يشاء له، وما يستوجبه ذلك من تسامح غيره لقبول الاختلاف". [1]

وتشير الدكتورة كاميليا إلى محور الارتكاز في النظرية فتقول: "الحرية والاختيار إذن هي حجر الزاوية في الفلسفة الليبرالية، ولا يوجد تناقض هنا بين مختلفي منظريها مهما اختلفوا في التفاصيل الأخرى". [2]

وما نراه أن هذا الاتفاق الذي تتحدث عنه الدكتورة هو إتفاق في المسمى وليس في الماهية.

الليبرالية الحديثة:

الليبرالية الحديثة مصطلح لوصف شكل أعيد إحياؤه من الليبرالية الاقتصادية والذي

---

١ ـ تعريف مختصر لمصطلحات سياسية: ص٢٢ : ٢٣ ، معهد الدراسات.
٢ ـ ألف باء الليبرالية من موسوعة ويكيبيدا ترجمة أمال كيلاني: ص١٩ طبعة مكتبة الأسرة.

أصبح هامًا جدًا في مناقشات السياسة الاقتصادية الدولية منذ السبعينات وحتى الآن، ويشير مصطلح الليبرالية الحديثة في الاستخدام الدولي السائد إلى فلسفة اقتصادية_ سياسية ترفض تدخل الحكومة في الاقتصاد الداخلي وتركز على وسائل السوق الحرة، وقيود محدودة على أنشطة مشروعات الأعمال وحقوق الملكية، تحبذ الليبرالية الحديثة في السياسة الخارجية فتح الأسواق الخارجية عن طريق وسائل سياسية وباستخدام ضغوط اقتصادية، وبالطرق الدبلوماسية و/ أو بالتدخل العسكري.

يشير فتح الأسواق إلى تجارة حرة وتقسيم دولي للعمل، تحبذ الليبرالية الحديثة _على وجه العموم_ ضغوط سياسية متعددة الأطراف من خلال منظمات دولية أو آليات منبثقة عن معاهدات، مثل: منظمة التجارة الدولية (wto) والبنك الدولي.

تفضل الليبرالية الحديثة سياسة عدم التدخل الحكومي وتزيد تقليص دور الحكومات القومية إلى أدنى حد، وتقيس مدى النجاح بالمكاسب الاقتصادية ككل، وترفع كفاءة مؤسسات الأعمال من أجل استبعاد أو تخفيف حدة سياسات العمل فأمثل الحد الأدنى للأجور، وحقوق التفاوض الجمعية".[1]

نشأة الليبرالية وتطورها

كانت الليبرالية المبكرة نتاجا لإنجلترا وهولندا وكان لها خصائص معينة تتميز بها جيدا وكانت في الأساس تقف مناضلة من أجل التسامح الديني، وكانت ليبرالية بروتستانتية، ولكن من النوع المتحرر أكثر منها من النوع المتعصب، وكانت تعتبر حروب الدين حروبا سخيفة، وكانت تقدر التجارة والصناعة، وتحبذ نشأة طبقة وسطى بدلا من تحبيذها للملكية والأرستقراطية، وكانت تكن احتراما كبيرا لحقوق الملكية، وبخاصة إذا كانت هذه الملكية قد جمعت بكد مالك فرد، ومع أن مبدأ الوراثة لم يكن

١- راجع ألف باء السياسة: المرجع السابق

مرفوضا إلا أنه كان مقيدا في دائرة أشد إحكاما من التي كان فيها من قبل، وقد رفض لوك بوجه خاص الحق الإلهي للملوك متجها ضمنا نحو ديمقراطية تلطفها حقوق الملكية، وكان ثمة اعتقاد _ ليس صحيحا تماما في البداية _ بأن كل الناس يولدون متساوين، وأن انعدام المساواة بينهم الذي يعقب ذلك ينتج عن الظروف، وقد أفضى هذا إلى تأكيد عظيم على أهمية التربية كمقابل للخصائص الفطرية.

وكان ثمة تحامل على الحكومة؛ لأن الحكومات كانت تقريبا في كل مكان في أيدي الملوك أو الأرستقراطيين الذين كان يندر أن يفهموا حاجات التجار أو يحترموها، بيد أن هذا التحامل قد كبح جماحه الأمل بأن فهما واحتراما ضروريين قد يكتسبان قبل مضي زمن طويل.

ولم يحدث لمئات السنين ما يعكر هذه الآمال، ثم ولدت هذه الآمال في النهاية الثورة الفرنسية التي أفضت إلى نابليون ومن ثم إلى الحلف المقدس، وبعد هذه الأحداث كان على الليبرالية أن تدور دورتها الثانية قبل أن تغدو نزعة التفاؤل المتجددة في القرن التاسع عشر ممكنة.

وكان هذا النمط من الليبرالية " بسيط في البداية، ولكنه يغدو بالتدريج أكثر فأكثر تعقيدا، والطابع المميز للحركة كلها هو _ بمعنى واسع بعض السعة _ النزعة الفردية، بيد أن هذا مصطلح مبهم حتى يعرف تعريفا أوضح، ففلاسفة اليونان منذ أرسطو، لم يكونوا فرديين بالمعنى الذي أبغي أن أستخدم فيه الكلمة، فقد نظروا في الإنسان كعضو بصفة جوهرية في جماعة، فمثلا جمهورية أفلاطون، ينصب اهتمامها على تعريف الجماعة الصالحة لا الفرد الصالح "[1].

ولكن في العصور الوسطى ساد نظرة معظم الناس _ بما فيهم غالبية الفلاسفة _

---

١ _ بريتر اندرسل _ تاريخ الفلسفة الغربية: ص ١٦٢.

تركيب راسخ في العقيدة، والقانون والعرف جعل معتقدات الناس النظرية وأخلاقياتهم العملية تهيمن عليها مؤسسة اجتماعية، أعني بها الكنيسة الكاثوليكية، فما كان صحيحا وما كان خيرا، كان لابد أن يؤكده لا الفكر الفردي المنعزل، بل الحكمة الجماعية للمجالس، وأول نقض هام لهذا النسق أقدمت عليه البروتستانتية، التي جزمت بأن المجالس العامة قد تخطئ، فتحديد الحقيقة لم يعد على ذلك مهمة اجتماعية بل مهمة فردية، وما دام أفراد مختلفون وصلوا إلى نتائج مختلفة، فالنتيجة نزاع، ولم تعد القرارات تلتمس عند جمعيات الأساقفة، بل في ساحة المعركة، وما دام لم يكن في وسع فريق أن يمحو الفريق الأخر، فقد غدا واضحا _ في النهاية _ أن من الواجب إيجاد طريقة للتوفيق بين النزعة الفردية العقلية والأخلاقية وبين الحياة الاجتماعية المنتظمة، وقد كانت هذه إحدى المشكلات الرئيسية التي حاولت الليبرالية المبكرة أن تحلها.

لقد كانت الليبرالية المبكرة فردية في الأمور العقلية، وكذلك في الاقتصاد، ولكنها لم تكن تفرض ذاتها في الجانب الانفعالي والأخلاقي، هذا الشكل من الليبرالية ساد إنجلترا في القرن الثامن عشر، وسيطر على مؤسسي الدستور الأمريكي، وعلى الموسوعيين الفرنسيين، فأثناء الثورة الفرنسية كان يمثل الليبرالية الأحزاب الأكثر اعتدالا ولكن بتصفيتها اختفت _ لجيل _ من السياسة الفرنسية، وفي إنجلترا بعد الحروب النابليونية، غدت الليبرالية ذات نفوذ من جديد مع نشأة البنتاميين ومدرسة " مانشيستر"، وكان أعظم نجاح لها في أمريكا، حيث ظلت _ دون أن يعوقها الإقطاع ولا دولة الكنيسة _ سائدة من سنة ١٧٧٦ حتى أيامنا.

وثمة حركة جديدة تطورت تدريجيا فيما هو نقيض لهذا النمط من الليبرالية،تبدأ مع " رسو " وتكتسب قوة من الحركة الرومانسية ومن مبدأ القومية، وفي هذه الحركة

امتـدت الليبراليـة إلى صعيـد الانفعالات والعواطـف، وأصبحت الوجـوه الفوضوية لليبراليـة وجوها صريحة وواضحة، ونموذج هذه الفلسـفة، عبادة البطل كما طورها " كارليل " و" نيتشه ".

وكمـا يـرى بريتر اندرسـل: " فقد كان ثمـة تأكيد متحمس لحق الثورة باسـم النزعة القوميـة، ولروعة الحـرب دفاعا عن " الحريـة"، وكان " بايرون " شـاعر هذه الحركة، وكان " فيشته " و" كارليل " و" نيتشه " فلاسفتها".

أمـا النتيجـة فهي كما يحددها رسـل فـي التالي "و لكـن ما دمنا لا نسـتطيع جميعا أن تكون لنا سـير القادة الأبطال، ولا نسـتطيع أن نجعل إرادتنا الفردية تسـود، فان هذه الفلسـفة مثل جميع أشـكال النزعة الفوضوية الأخرى، تقـود لا محالة، حين اختيارها إلى الحكومة المستبدة لأنجح " بطل "، وحين يرسخ استبداده يقضي في الآخرين على أخلاق فرض الذات، التي ارتفع بها إلى السلطة، هذه هي النظرية الشاملة للحياة، وهي مـن ثم، تدحـض ذاتها، بمعنى أن اختيارها في العمل يؤدي إلى تحقيق شـيء مختلف تماما: دولة دكتاتورية يكظم فيها الفرد كظما صارما" [١].

تطور مفهوم الليبرالية في المرحلة الأخيرة

ليـس لمفهـوم الليبرالية دلالة محـددة، بل يتعرض بإسـتمرار للكثير مـن التغيرات والتحـولات، وتعـرض الدكتورة هبة عبد الرؤوف لهذه التغيـرات والتحولات فتقول: "يواجه الباحث حين يسـتقر على حدود دراسة الفكر مشكلة في تحديد معنى الليبرالية ذاتـه، فنتيجـة لأن إنتاج الفكر قد صار في تياره الرئيسـي مؤسسًـا في الأطـر الجامعية وفي الحقول الدراسـية والتي شـهدت انتشـارًا ضخمًا في القطـاع الأكاديمي فإن تتبع الفكر عبر هذه الحقول وخلال الفترة من منتصف القرن العشـرين للآن لا تغدو مهمة

١- المرجع السابق: ص ١٦٥.

سهلة إطلاقًا، فالفكر توزع بين أفرع العلوم الاجتماعية، وتعددت "الأسماء الكبرى" في كل فرع وتنوعت "النصوص المرجعية" في كل قضية، كما يجد الباحث في الفكر السياسي تداخلاً مع حقول ومجالات دراسية خارج أقسام العلوم السياسية وتأثرا بها وباقتراباتها ومفاهيمها التي اكتسبت رواجًا بينيًا، ويجد لزامًا عليه الإطلاع عليها وإدراك عملية تشكل الفكر السياسي الليبرالي كنتاج نهائي لهذا التفاعل بين المدارس والحقول المختلفة، بل ومدارس النقد من خارج الفكر الليبرالي التي دفعت ملاحظاتها وأطروحاتها النقدية لمراجعة مفاهيم سياسية وتطويرها داخل النسق المفاهيمى الليبرالي. (وهذه نقطة مهمة لتطوير الأفكار: الاستفادة من الكتابات النقدية والمناوئة).

وقد لاحظ العديد من رواد النظرية السياسية الليبرالية هذا الوضع المركب فوصف جالستون الليبرالية بأنها تشبه سلة من المثل والقيم تتداخل وتتعارض أحيانًا مع بعضها البعض مما يجعل فهم كلاً منها مهمة صعبة فضلاً عن فهمها كل متزامنة، ويؤكد داجر أن القضية ليست التعارض بل الامتزاج والتداخل بين الأفكار، في حين يذهب فريدين إلى أن صعوبة فهم الليبرالية كنسق مفاهيمى تنبع من توظيف المدارس المختلفة لنفس الوحدات التحليلية والتصنيفات والمفاهيم مع إكسابها دلالات شتى، وهو ما يجعل تطور الليبرالية هو نتاج هذا التنازع حول المعنى، أي أن التفسير المستمر للمفاهيم عبر الحوار بين المدارس الفكرية الليبرالية المختلفة هو الذي يثمر تحولات المعنى، فهناك تأويل مستمر، فلا توجد مدرسة ليبرالية واحدة ولا يوجد تصور واحد مستقر للمعنى لكل مفهوم، كما أن هناك تنوع لا في الأصوات وآفاق المعنى فحسب بل في المرجعيات المختلفة سواء التخصصية في العلوم الاجتماعية أو الفكرية بالاستناد لتقاليد فكرية معينة داخل الليبرالية، وهو ما يؤدي إلى وصفه للفكر الليبرالي بأنه في حالة تشكل وتحول مستمرة في الأنماط والأنساق المفاهيمية نتيجة للجدل

والحوار المستمر بين الرؤى المختلفة، وأن الفيصل ليس هو صواب أو خطأ التفسير أو المعنى الذي تقدمه كل مدرسة للمفاهيم بصلاحية المعنى في التعبير عن واقع اللحظة التاريخية والتعامل مع إشكالاتها النظرية والواقعية، وعبر هذا الجدل والتأويل والتفاعل والتنازع يتم كشف "الأساطير" بمعنى التشكيلات الكبرى للنسق والسائدة والمهيمنة لفترة طويلة دون مراجعة والمتحكمة في التفكير، أي العلاقات المفترضة نظريًا بين المفاهيم ومعانيها والأفكار وترتيبها ويتم الانتقال لنسق جديد ما يلبث أن يستقر ثم يستدعي تحول النظرية والواقع لمراجعته من جديد.. باتجاه التجديد.

وقد كانت هذه الرؤى السابقة تسعى لإكساب هذا التنازع مشروعية بل ووظيفة هامة في تطوير الفكر الليبرالي، فالليبرالية ليست فقط مضمون القيم التي يدافع عنها هذا الفكر بل أيضًا قبول العددية في عملية إنتاج الفكر نفسه لكن رؤى أخرى كانت أكثر تحفظًا في تقويمها، إذ يرى جاوس أن ما آلت إليه الليبرالية نتيجة تعدد مدارسها وتنازعها هو حالة من الفوضى الفلسفية، وإن ما يسمى تطويرًا للمفاهيم قد أكسب النسق المفاهيمي الليبرالي سيولة قربته من غيره من الأنساق (فهناك أطياف من الفكر الليبرالي تتقارب في تقييد الدولة مع الفكر اليساري وأخرى مع الفكر الديني في اهتمامها بالأسرة مثلاً)، وكانت النتيجة هي أن الليبرالية عبر القرن العشرين لم تفلح في حل إشكالاتها الأساسية أو الوصول لاتفاق بشأنها وأبرزها العلاقة بين الفردية والجماعة السياسية، والحرية والعدالة، وهكذا فإنه يرى أن النظرية السياسية الليبرالية قد خذلت أنصار الليبرالية خلال القرن العشرين، ولم تعد نظرية بل صارت مجرد إطار عام.

لكن بعض المفكرين الغربيين رأوا أن المطلوب من الفكر الليبرالي ليس حل الإشكاليات الكبرى، بل تطوير الجدل بشأنها، وبذلك ففي ظل هذا الاقتراب فإن الليبرالية قد شهدت خلال القرن العشرين تطورًا ملموسًا وتحولاً نوعيًا لا يمكن

تجاهله، وهو أنها صارت أيدولوجية "محدودة المركز/ صغيرة النواة"، تقبل بالتنوع في إطار مدارسها وتبني تطورها على التوفيق في الرؤى وليس وجود مركز ثقل وهوامش فرعية، وعلى ذلك فإن وصف الليبرالية كنسق مفاهيمي مع نهاية القرن العشرين بأنها غير متسقة وهشة وغير حاسمة ليست أوصافًا ضدها بل في صالحها وتعكس حيويتها. وقد قدم ماكتناير تحليلاً عميقًا لأسباب هذا التنازع بين مدارس الفكر الليبرالي، وحاول فهم دينامية هذا الاختلاف وجذوره التي رأى أنها تعود بالأساس للخلاف في تعريف العقلانية التي جعلتها الليبرالية منطلقها الفلسفي الأساسي، وبناءً على هذا الاختلاف في التعريف كان التنازع حول العدالة والقيم والفضائل وحدود الفردية ومضمون الجماعية السياسية، والاختلاف حول دور القانون ووظيفة الأخلاق، كما أن هذا الاختلاف قد أخذ أشكالاً عدة تاريخيًا في ظل تقاليد فكرية وسياسية متنوعة ولا يصعب تمييزها في المكان ما بين اسكتلندية وبريطانية وأمريكية على سبيل المثال، وكانت له "لغة" بل خطابات متنوعة منها ما هو اقتصادي بالأساس ومنها ما هو سياسي وفلسفي، لذلك قدمت الليبرالية إجابات متنوعة ومختلفة، ولكي تتم دراسة الليبرالية بعمق يجب في ظل هذه الأطياف المختلفة الوعي بأن الليبرالية قد راكمت عبر الزمن تقاليد مختلفة، وهو تناقض لافت مع نشأتها التي جاءت كثورة على التقاليد، لكن مضي الزمان وتراكم الانتاج الفكري وخلق تقاليد فكرية داخل النسق المفاهيمي الليبرالي،وقد لا تتوافق بالضرورة، ومن هنا حتمية التفسير والتأويل، وهو ما يدعو لمراجعة مقولات الليبرالية باعتبارها رؤية عالمية كالخيط الرفيع لا تحقق وعودها بالتجانس ولا التفوق الفلسفي، وأن أبرز أساطير الليبرالية التي تثبت أنها "وهم" كما يصفها هو فكرة الحياد الأخلاقي وحياد الدولة والتي أدت لتصور بالغ المحدودية للنفع العام أخفق في ضمان الحرية والعدالة وتحقيق المثل الليبرالية.

ولا يجب على الباحث في نظر ماكتناير أن يقبل ما تقوله الليبرالية عن نفسها بل

أن يفتش في أزماتها، وأن يصفها بما يراه ملائمًا لحالتها، وأهم هذه الأوصاف هو أن الليبرالية التي كانت ضد التقاليد قد صنعت تقاليدها، وأن الليبرالية التي أعلت من شأن العقل قد عجزت عن تقديم مفهوم موحد للعقلانية، وأن الليبرالية التي نادت بالتحرر من التاريخ صار لها تاريخها وتقاليدها، لذا فليس ما يستحق بذل الجهد محض وصف تطورها بل فهمه وتفسيره وتأويله، وإعادة قراءة تطورها وتواريخها، وصياغة "رواية" مختلفة لهذا التاريخ لكي نفهم "منطق" تطور الليبرالية وتحولات نسقها المفاهيمي.

ولا شك أن فكرة "التقاليد" الفكرية لليبرالية مدخل هام للتحليل، إذ أنها تجعل الباحث يرصد تحولات الليبرالية الداخلية من تحول المقولات أو تغير المعاني دون اعتبارها "نهاية" لليبرالية "وبداية" لما بعدها، وهو ما يذهب إليه بعض نقادها الذين يرون تحولاتها في جوهرها "تحول عنها" وليس "تحولاً فيها"، وبذلك يعلنون نهايتها أو انقضاء عهدها، وهي رؤية تحسم "نهاية تاريخ" الليبرالية ذاتها باعتبار أن التغير قد قضى على مقوماتها وجوهرها، في حين تعيننا رؤية ماكنتاير على الوعي بأن التحول مرحلة داخل تاريخ الليبرالية الممتد، من الأدق وصفه بالليبرالية "المتأخرة" أو الأحدث مثلما صك فريدريك جيمسون وصف "الرأسمالية المتأخرة"، مما يدفعنا للتحفظ على وصف هولمز لنقاد الليبرالية بأنهم معادون لليبرالية أو مناقضون لها، بل هؤلاء في إعلانه بإقران تسمية مدارسهم الفكرية بوصف الليبرالية بشكل صريح في الآونة الأخيرة، وأبرزهم التيار الجماعوي الذي كان يعد من أهم معارضي الليبرالية في حين أنه الآن يحاول بناء شرعيته الفلسفية باعتباره يمثل جوهر الليبرالية، وهو ما يتضمن إعادة قراءة لتاريخ الليبرالية من منظوره، وهكذا تعاد صياغة المعاني ويعاد ترتيب التصنيف والتوصيف لدراسي الفكر بشكل متجدد على الساحة الفكرية الليبرالية"[1].

١- المواطنة: محاولة لاستكشاف مساحات المعنى ومعنى المساحات: إنترنت: موقع الدكتورة هبة رؤوف

تعريفنا لليبرالية:

ومـا أراه أن الليبراليـة هـى دعـوة للتحرر وأن الجوهـر الوحيد لهـا هو صيرورة التحـرر ومن ثم يتداخل الجوهر في الإطار وتفتقد التقاليد معناها، وتغدو الليبرالية لا منظومـة مفككـة قد تتعارض جوانبهـا المفترضة مع بعضهـا البعض مثل الجانب الاقتصادي الـذي يتعارض تمامًا مع الجوانب الاجتماعية والسياسـية والذي يدور حـول بعـد محـدد يحتـل الثابت الآخـر الوحيـد لليبراليـة بجانب صيـرورة التحرر وهوتحقيق أكبر قدر من الأرباح.

وفي الواقع العملي تغدو الليبرالية هي أن يفعل كل إنسـان ما يريد مادام يسـتطيع القيـام بهـذا الفعـل ؛ وتغـدو كل كتلتين من الـكلام هما مجردا وجهتـي نظر ؛ وهو الأمر الذي نشـاهده يوميا.

الفرق بين الديمقراطية والليبرالية

الديمقراطيـة بحسـب المفهوم الأرسـطى هي حكـم الأكثرية . وهذا هـو المفهوم الكلاسـيكي العام حيث تقول الدكتورة كاميليا شكري: "الديمقراطية تعني في الأصل حكم الشعب لنفسه" [١].

لكـن الليبراليين سـواء عن عمد أو غير عمد يشـيعون مفهـوم مختلف للديمقراطية يتـم من خلاله قصر مفهوم الديمقراطية على الشـكل الغربي لهـا أي على الديمقراطية الليبراليـة. تقول الدكتورة كاميليا شـكري فـي هذا الصدد: "كثيرًا مـا يطلق اللفظ على الديمقراطيـة فـي دول الغـرب وكذلك في العالـم في القرن الحادي والعشـرين وبهذا يكـون اسـتخدام لفـظ الديمقراطيـة لوصـف الديمقراطيـة الليبراليـة خلطًا شـائعًا في

١- أرسطو. السياسة لأرسطوطاليس: ص ٢٠٠ طبعة الهيئة العامة للكتاب.

استخدام المصطلح سواء في الغرب أو الشرق. فالديمقراطية هي شكل من أشكال الحكم السياسي يقوم بصفة عامة على التداول السلمي للسلطة وحكم الأغلبية، بينما الليبرالية تؤكد على حماية حقوق الأقليات والأفراد، وهو نوع من تقييد الأغلبية في التعامل مع الأقليات والأفراد بخلاف الأنظمة الديمقراطية التي قد لا تشتمل على دستور يلزم مثل هذه الحماية" [1].

لقد كان المضمون الأساسي الذي يدور عليه كتاب الحرية لجون ستيوارت مل الذي هو الأصل الفعلي للمفاهيم الليبرالية هو نقد الديمقراطية على أساس كونها حكم الأغلبية بوضع القواعد المبدئية للحريات العامة وحماية حقوق الأقليات بالطريقة التي تضمن عدم تعدي حكم الأغلبية على هذه الحريات والحقوق.

والمشكلة هنا أن الخلط الذي يحدث الآن في الواقع السياسي والثقافي بين الديمقراطية والديمقراطية الليبرالية يتم استخدامه من قبل الليبراليين كأداة لابتزاز منافسيهم على أساس أن قبولهم لدخول اللعبة الديمقراطية يقتضي عليهم التسليم بحرية التعبير المطلقة والحقوق المدنية الغربية وما يتعلق بمقررات المؤتمرات العالمية لحقوق المرأة والتي يتم تكييفها بما يتوافق مع الرؤية الغربية الإمبريالية.

١- تعريف مختصر لمصطلحات سياسية: ص ٣٨-٣٩.

الليبرالية السياسية

الليبرالية السياسية

لوك وفولتير:

على الرغم من أن الليبرالية عادة ما تنسب إلى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢ _ ١٧٠٤) إلا أن جون لوك كان يهدف في الأساس من أفكاره السياسية التحرر من سلطات الكنيسة السياسية، وما رسخته من أفكار حول نظرية التفويض الإلهي للملوك والتي نظر لها السير روبرت فليمر في كتابه (دفاع عن السلطة الطبيعية للملك) والذي ذهب فيه إلى أنه: " على من يؤمن بأن الكتاب المقدس منزل من عند الله أن يسلم أن الأسرة الأبوية وسلطة الأب أقرهما الله وانتقلت هذه السيادة من الآباء إلى الملوك "[1].

ومن أجل دحض أراء فليمر هذا ذهب لوك إلى تصور أن الناس في " الحالة الطبيعية " يولدون أحرار متساوين (وهذه هي نقطة الانطلاق في المذهب الليبرالي كله) وأنه بمقتضى العقل توصل الناس إلى اتفاق " عقد اجتماعي " تنازلوا فيه عن حقوقهم الفردية في القضاء والعقاب للجماعة ككل وعلى هذا تكون الجماعة هي السيد أو الحاكم الحقيقي وهي تختار بأغلبية الأصوات رئيسا أعلى ينفذ مشيئتها.

وذهب لوك أيضا إلى ضرورة أن تفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية " فالسلطة التشريعية هي التي ينبغي أن تكون لها الكلمة العليا لأنها مسئولة فقط أمام المجتمع ككل، ذلك المجتمع الذي تعد هي ممثلة له "[2] ومن هنا جعل لوك الأمة هي مصدر كل السلطات وهي الفيصل بينهما أيضا، كما أن مبدأ الفصل بين السلطات

١- نقلاً عن ول ديورانت _ قصة الحضارة: مج١٧ ج٢ص٤٧،

٢- بريتراندرسل _ حكمة الغرب: ج٢ص١١٥، س

الذي فصله مونتسييكو بعد ذلك " مبدأ جوهري بالنسبة لليبرالية السياسية "[1].

وكان فولتير من أشهر زعماء الليبرالية في فرنسا والذي يعد تلميذا خالصا للوك من الناحية الفلسفية البحتة ولكنه يتجاوزه من حيث القدرات البلاغية في التأثير والنقد الحاد والسخرية اللاذعة، وكانت قضية فولتير الرئيسية هي تحرير العقلية الأوربية تماما من المسيحية الثالوثية عقائديا ومفاهيميا وقيما وهكذا كان يصرخ بعنف وسخرية: " إن لدي مائتي مجلد في اللاهوت المسيحي والأدهى من ذلك أني قرأتها وكأني أقوم بجولة في مستشفى للأمراض العقلية "[2].

واتساقا مع ما سبق فقد دافع فولتير دفاعا مريرا عن حرية الرأي بالنسبة للعقائد والأفكار ولهذا تتردد له تلك المقولة الشهيرة: " أنا لا أوافقك القول فيما تقول ولكني سأدافع حتى الموت عن حقك في قوله ".

جان جاك روسو:

يرى جان جاك روسو أنه لما كان الناس لا يستطيعون بأي حال خلق قوى جديدة بل كل ما يستطيعونه هو أن يتصدوا ويسيطروا على تلك القوى التي لديهم فعلا فإنه لا توجد وسيلة يستطيعون بها الإبقاء على أنفسهم سوى الانضمام بعضهم إلى بعض وتوحيد قواهم بطريقة تمكنهم من الوقوف في وجه أي مقاومة وحشدها للحركة بمحرك واحد وجعلها تعمل متناسقة... بيد أن المحافظة على الذات بالنسبة لكل فرد إنما تستمده أساسا من قوته الشخصية وحريته، فكيف إذن يقيدهما دون أن يؤذي نفسه ويهمل تلك العناية الواجبة عليه نحو شئونه الخاصة في الوقت ذاته ؟ يمكن أن توضع هذه المشكلة على النحو التالي:

١- المرجع السابق: ص١١٦.

٢- نقلا عن ول ديورات ـ قصة الحضارة: مج ١٩ ج٢ ص٢٠٥.

لابـد من إيجـاد نوع من الاتحاد من شـأنه اسـتخدام قوة المجتمع كلهـا في حماية شـخص كل عضـو مـن أعضائه وممتلكاتـه وذلك بطريقـة تجعل كل فـرد إذ يتحد مع قرنائه إنما يستطيع أن يحافظ علي إرادة نفسه ويظل حرا كما كان من قبل.

هذه هي المشكلة الأساسية التي يكفل العقد الاجتماعي حلها،وتتحدد شروط هذا العقـد بوثيقـة الاتحاد بحيث أن أي تعديل مهما صغر شـأنه يجعلهـا ملغاة ولا تترتب عليهـا آثـار بحيث أنه إذا خرق العقد الاجتماعي تعود لـكل واحد فورا جميع الحقوق التي كانت له من قبل ويستعيد حريته الطبيعية بفقده الحرية الاتفاقية التي من أجلها نبذ حريته الأولى.

ومـن المفهـوم تماما أن هذه الشـروط يمكـن تلخيصها جميعا في شـرط واحد هو التنازل الكامل من جانب كل شـخص عن جميع حقوقه للمجموع إذ أنه أولا لما كان كل شخص قد سلم نفسه بلا أي تحفظ فإن الحالة متساوية بالنسبة للجميع.

ولكـن لا يصيـر الميثاق الاجتماعي إذن مجرد صيغ جوفاء فإنه يشـتمل ضمنا على ذلـك العهد الذي يسـتطيع وحـده أن يضفي علـى المجموع قوة وهـو: إن كان يرفض طاعة الإرادة العامة لا بد أن يقوم المجموع بإكراهه على الخضوع.

ولكن روسـو [1] يفسـر هـذا الخضوع بأنـه لا يعني ذلـك أكثر من أنه سـيرغم على الحريـة ـ حيـث أن الحريـة هي ذلك الوضع الـذي يجعل كل مواطن جـزءا من وطنه وبذلك يحميه من كل خضوع شـخصي وهو أيضا الأسـاس الذي يقوم عليه كل جهاز سياسي ويمده بالقوة اللازمة له.

ولكـن لماذا يقوم الأفراد بذلك ؟ يجيب روسـو بأن تعهداتنا قبل العقد الاجتماعي ليسـت ملزمـة إلا أنهـا متبادلة: فمن طبيعتها أننـا لا يمكن أن نعمل مـن أجل الآخرين

١- أغلب الأفكار التي نوردها هنا لروسو نقلاً عن كتابه (العقد الاجتماعي).

دون أن نعمل في نفس الوقت من أجل أنفسنا إذ كيف تكون الإرادة العامة دائما على صواب، وكيف يعمل الجميع من أجل سعادة كل واحد إذا لم يعتبر كل فرد نفسه ضمن "كل واحد" بحيث يشعر وهو يعطي صوته للمصلحة العامة أنه إنما يعمل لمصلحته ؟ ويثبت هذا إن المساواة في الحقوق وفكرة العدالة التي تنطوي عليها هذه المساواة إنما تنبثق من إيثار كل إنسان لنفسه، أي بعبارة أخرى طبيعته البشرية [كما يراها الغربيون بوجه عام].

والعمل السيادي الحقيقي هو اتفاق له قوة القانون لأنه يقوم على هذا العقد الاجتماعي: وهو عادل ؛ لأنه مشترك بين الجميع ومفيد؛ لأنه لا يمكن أن يكون له غرض سوى الخير العام ووطيد الأركان لأن كلا من القوة العامة والسلطة العليا تضمنانه، وما دام الرعايا لا يخضعون إلا لمثل هذه الاتفاقات فإنهم لا يطيعون شخصا بل يطيعون إرادتهم وحدهم.

ومن ثم يكون التساؤل هنا عن حدود الحقوق الخاصة ؟ يجيب روسو عن ذلك بأنه يكون (بمثابة التساؤل عن مدى ما يستطيع المواطنون أن يتعهدوا به قبل أنفسهم كل واحد منهم قبل الجميع والجميع قبل كل واحد منهم).

وهذه العبارة تكشف لنا لماذا يذكر "كانت" بعد ذلك أنه مدين لروسو بفلسفته الأخلاقية حيث تجد صدى لهذه العبارة في نظريته عن الشعور العام بالأخلاق القبلية، بل وعند سارتر بعد ذلك في حديثه عن المسئولية الأخلاقية الوجودية والتي عندما يختار الإنسان لنفسه فإنه من خلال ذلك يختار للناس جميعا.

وبناء على ما سبق فإن روسو يقرر أنه لم تعد هناك حاجة للسؤال عن من له الحق في سن القوانين حيث أنها من إعمال الإرادة العامة لأن القوانين ليست سوى تسجيل لإرادتنا.

ومـن ثم فإن روسـو يطلق اسـم " الجمهورية " علـى كل دولة يحكمهـا القانون أيا كانت صورة الحكم فيها لأنه عندئذ فقط تكون المصلحة العامة هي التي تحكم ويكون الشـأن العام عاما حقيقة وكل حكومة شـرعية " جمهورية " حتى الملكية نفسها وبصفة عامـة وأفضـل أنواع الحكومات لدى روسـو هو " الأرسـتقراطية الانتخابية "[1] حيث يذكر أنها إلى جانب كونها تفرق بين السـلطتين فإنها تتميز باختيار أعضائها لأن جميع المواطنيـن في الحكومة الشـعبية يولـدون حكاما ولكن هذه تقصـر الحكام على عدد قليـل وهي الطريقة التي يكون فيها الصلاح والتنور والتجربة وجميع العوامل الأخرى التي تؤدي إلى التفضيل والتغيير العام ضمانات للحكم الصالح.

ولأنـه يذهب إلـى أن جميع صور الحكم لا تلائم جميع البلـدان بمعنى أن ظروف كل بلد تحدد النظام الأكثر تلائم معها فإنه يوجز كل ما سـبق في قوله: " إن خير النظم وأكثرهـا انطباقـا على الطبيعـة هو أن يحكم أرشـد الناس الجماهيـر، عندما يكون من المؤكد أنهم سيحكمونها لمصلحتها وليس لمصلحتهم ".[2]

١- سنذكر في موضع أخر موقفه من الديمقراطية.

٢- العقد الاجتماعي (المختار منه في طبعة مكتبة الأسرة).

جون ستيوارت مل

يعد جون ستيوارت مل هو منظر الليبرالية الأكبر والذي اهتم في كتابه (عن الحرية) بشرحها شرحا وافيا وقد حدد أن الغرض من كتابه هذا هو تقرير المبدأ الذي يحدد معاملة المجتمع للأفراد، ومضمون هذا المبدأ هو أن الغاية الوحيدة التي تبيح للناس التعرض بصفة فردية أو جماعية لحرية الفرد هي حماية أنفسهم منه،ومن ثم فإن الغاية الوحيدة التي تبرر ممارسة السلطة على أي عضو من أعضاء المجتمع المتمدين ضد رغبته هي منع الفرد من الإضرار بغيره، أما إذا كانت الغاية من ذلك هي الحيلولة دون تحقيق مصلحته الذاتية أدبية كانت أم مادية فإن ذلك ليس مبررا كافيا إذ أنه لا يجوز مطلقا إجبار الفرد على أداء عمل ما، أو الامتناع عن عمل ما.

ولكن ما الذي يمكن أن يحدد في سلوك الفرد ما هو قد يؤثر بالضرر على المجتمع أو لا يؤثر؟.

يرى جون ستيوارت مل أن هناك منطقة في حياة الفرد هي صميم الحرية البشرية وليس للمجتمع بها مصلحة مباشرة إن كانت له مصلحة على الإطلاق وهي تتضمن:

أولا: المجال الداخلي للوعي، وهذا يقتضي حرية العقيدة في أوسع معنى لها، وحرية الفكر والشعور، وحرية الرأي والميول في جميع الموضوعات عملية أو علمية، مادية أو أدبية، دينية أو دنيوية، وقد يتبادر إلى الأذهان أن حرية التعبير عن الآراء ونشرها يدخل في نطاق مبدأ آخر إذ أنها تتعلق بتصرفات الفرد التي تمس الغير، ولكن لما كانت هذه الحرية لا تقل أهمية عن حرية الفكر نفسها إذا أنها تقوم على نفس الأسباب فلا يمكن إذًا الفصل بينهما.

ثانيا: أن هذا المبدأ يتناول حرية الأذواق والمشارب بمعنى أنه يطلق الحرية في

رسـم الخطة التي نسـير عليها فـي حياتنا بما يتفق مـع طباعنا، وأن نفعل ما نشـاء على أن نحتمـل ما يترتـب على ذلك من نتائج دون أن يقف في طريقنـا أحد من إخواننا في الإنسـانية طالما كانت أفعالنا لا تنالهم بضرر حتى ولـو اعتقدوا أن تصرفاتنا هذه دليل على السخف أو السفه أو الخطأ.

ثالثـا: يتفرع من حرية كل فرد ـ وفي نطاق حدودها ـ حرية اجتماع الأفراد للتعاون على أي أمر ليس فيه ضرر للغير على أن يكون الأشخاص المجتمعون بالغين راشدين لم يساقوا إلى الإجماع بعنف أو إكراه،

وهـو بعـد ذلك يؤكـد تماما أنه: " لا يمكـن لأي مجتمع أن يتمتع بحريـة تامة ما لم تكفل هذه الحريات كاملة غير منقوصة ".

وفي خطوة تالية يشـرح سـتيوارت مل تناقضاته مع الديمقراطية ذاتها (والتي يشاع بين الكثيرين من الكتاب والسياسـيين لدينا أنها والليبرالية شـيء واحد) فهو ينكر على الشـعب اسـتخدام أي وسيلة من وسائل الإجبار ضد حرية التعبير: " أنكر على الشعب الحق في ممارسـة مثل هذا الإجبار سـواء عن طريقه أو عن طريق الحكومة فمثل هذه السلطة غير مشروعة في ذاتها ولا يجوز لأرقى الحكومات أو أقلها شأنا أن تلجأ إليها، وهي إذا صدرت بمشـيئة الرأي العام قد تكون أفظع وأشـنع مما لو صدرت رغما عنه وبمعارضته ".

وتنطلق المسألة هنا أساسا من رؤيته الفلسفية العلمانية والتي انتهت لديه إلى النسبية المعرفية والقيمية المطلقة، ومن ثم فإنه على كافة الناس والحكومات أن يتصرفوا على قدر طاقاتهم وأن يبذلوا أقصى جهدهم، فليس هناك شيء يسمى اليقين المطلق، وإنما هنـاك ثقـة كافية لتحقيق غايـات الحياة البشـرية، ويجوز لنا أو يجـب علينا أن نفترض صحة آرائنا لكي نسترشد بها في تصرفاتنا.

وليس ثمة ما يمكن فصله عن البحث والنقاش والجدال بما في ذلك المعتقدات والقيم حتى لو اجتمعت الأجيال على صحة هذا المعتقد أو ذاك الرأي " فإنه من الواضح تماما أن الأجيال ليست أكثر من الأفراد مناعة في الوقوع في الخطأ فإن كل جيل مضى كان يعتنق كثيرا من الآراء التي اكتشفت زيفها وتفاهتها أجيال تالية " ثم يعمل ستيورات مل بعد ذلك على اتخاذ مثل تاريخي بارز لانتصار المسيحية الغربية على معارضيها ليستخدمه في دحضها بعد ذلك فالإمبراطور مارقس أوريليوس كان أكثر معاصريه علما وأدبا وحرصا على أن يسود العدل وعلى الرغم من ذلك "كان من أشد الحكام اضطهادا للمسيحية، فبالرغم من استيعابه لجميع علوم الأقدمين وتبحره في حكمة الأولين ومن اتساع تفكيره وبعد نظره،، إلا أنه لم يدرك أن المسيحية ستعود بالخير لا بالشر على العالم".

وهكذا تأتي الخطوة التالية لهدم المسيحية الغربية في قوله "بيد أننا نخالف الإنصاف ونجانب الحقيقة إذا توهمنا أن مارقس أوريليوس لم يكن لديه ـ وهو يكافح المسيحية ـ كل المعاذير والحجج التي يلتمسها اليوم أنصار المسيحية لمكافحة ما يناقضها من الآراء، فما كان اعتقاد أحد من المسيحيين في كذب الإلحاد وفي أنه يؤدي إلى تداعي المجتمع وتفككه بأشد ولا أرسخ من اعتقاد مارقس أوريليوس في بطلان المسيحية، وفي أنها تفضي إلى انحلال المجتمع وانهدام أركانه ".

ويرد على ستيوارت هنا بأنه ما يدريك أن الدعوة التي وصلت أوريليوس هي الدعوة التوحيدية الصحيحة وليس الصيغة الثالوثية الأسطورية المنافية للعقل ؛ من ناحية أخرى لماذا يتم التسليم من قبل فلاسفة الغرب بأن بلوغ الحق متوقف على استيعاب العلم بقوة وكأن هوى النفس لا دخل له بالموضوع.

ولا يكتفي ستيوارت مل بمهاجمة العقائد الغربية المسيحية ولكنه يهاجم آدابها

أيضا والمفارقة هنا أنه يقدم آداب الإسلام عليها على الرغم من اعتباره له أنه دين وثني حيث يذهب إلى أنه: " بينما نجد آداب الأمم الوثنية الراقية تضع الواجبات الاجتماعية في أرفع منزلة من الاعتبار حتى تضمن في سبيل ذلك الحقوق الشخصية والحرية الفردية، نرى الآداب المسيحية البحتة لا تكاد تشعر أو تعترف بتلك الواجبات المقدسة، وها نحن نقرأ في آداب الإسلام هذه الكلمة الجامعة: " كل وال يستكفي عاملا عملا وفي ولايته من هو أكفأ له فقد خان عهد الله وخليفته ".

ولأنه يضرب بكل القواعد الأخلاقية الحائط إذا مست بحرية الفرد فهو يعترض على الذين يتساءلون: " إذا كانت المقامرة والقذارة والسكر والدعارة والبطالة من الآفات المزرية بالسعادة شأن الكثير من الأفعال المحظورة بنص القانون فلماذا إذن لا يحاول المشرع قمعها بقدر ما تسمح به حالة المجتمع ثم لماذا لا يتقدم الرأي العام ليسد الفراغ الذي لابد أن يتركه المشرع وينظم رقابة شديدة عل هذه الرذائل وينزل العقاب الصارم بمن يوصم بها ".

وموقفه من هذا التساؤل هو أن معيار تجريم ذلك اجتماعيا هو إلحاق الضرر المباشر بالمجتمع " فمثلا ليس من الحق أن يعاقب إنسان لمجرد السكر ولكن الجندي الذي يسكر وهو يؤدي واجبه جدير بالعقاب،،، أما الضرر العرضي ـ أو الضرر التقديري ـ الذي يصيب المجتمع عند تصرف الفرد تصرفاً لا يخل بأي واجب معين نحو الجمهور، ولا يلحق أي أذى بأحد غير نفسه فهو ضرر تافه خليق بالمجتمع أن يتحمله عن طيب خاطر في جانب ما ينشأ عن الحرية من الخير العميم"،.

وخلاصة موقفه من الدين تتحدد في ذهابه إلى أنه من واجب الإنسان عدم حمل غيره على إطاعة أوامر الدين فذلك هو الأصل لكل ما ارتكبه البشر من ألوان الاضطهاد.

موقف الإسلام من الليبرالية

نود أن نسجل مبدئيا بالنسبة لموقف الإسلام من الليبرالية أن الأمر يتعلق بالأساس بالرؤية الفلسفية التي يصدر عنها فكر المفكر أو الفيلسوف، فقد تكون الليبرالية قابلة للأخذ والرد انطلاقا من الرؤية العلمانية التي تقتصر على العقل وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة ومن ثم فنقد الليبرالية هو في الأساس نقد لنوع من العلمانية هو العلمانية المتحررة غير المذهبية وهو ما يمكن مراجعته في كتابنا نقد المذاهب الغربية (تحت الإعداد للطبع) لأن المفكر أو الفيلسوف إذا كان يتبع عقيدة أو مذهب معين فإن أول ما تمثله له الليبرالية هي مطالبته بالتخلي عن العقيدة أو هذا المذهب تماما، وهذا ما يحدو بنا إلى مناقشة الفكرة الأساسية التي تتمحور عليها الدراسة، وهي هل من الممكن أن يتوافق الإسلام مع هذه الليبرالية ؟.

فالإسلام دين مبدئي شمولي لا يقبل التجزؤ يقوم على عقيدة متكاملة وقواعد ثابتة ومنظومة تجمع بين تصوراته لحقائق الوجود، وقواعد السلوك التي ينبغي إتباعها من جهة الفرد والمجتمع على السواء، وكذلك القيم الأخلاقية الموجهة لهما، وإذا كان الإسلام يتسامح في الحرية العقائدية والفكرية فإنه يستهدف أيضا إقامة مجتمع مستقر يستمد مرجعيته العقائدية التي ارتضاها هذا المجتمع.

وحقا أن الإسلام يتسامح مع حرية العقائد والأفكار " لا إكراه في الدين " والكثير من أعلام الفكر الغربي على عبر التاريخ يضربون به المثل في هذا التسامح في المقابل مع المسيحية الغربية، ويستدلون على ذلك بالحرية التي تمتعت بها الأقليات غير المسلمة في أكناف الحضارة الإسلامية في الوقت الذي كان وجود المسلم في الدول المسيحية الغربية لا يعني سوى القتل.

ولكن تسامح الإسلام هذا لا يعني قبول الإسلام بعرض عقائد مجتمعاته على الدوام على مائدة التفاوض، والأخذ والرد فهذا أمر يتعلق بعقيدة مجتمع، ومن ثم باستقراره بخلاف حرية العقائد والأفكار للأفراد ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩) وبعيدًا عن موضوع حد الردة فإنه لا تستطيع أي قوة قهر أفراد هذا المجتمع المسلم نفسه على الثبات على عقائد محددة، فالإسلام لا يأمر بالتفتيش عن دواخل الناس لكن يظل هؤلاء ملتزمين بقواعد القانون العام.

وشمولية الإسلام تجعل من الإيمان بقواعد السلوك المستمدة منه جزءا لا يتجزأ من الإيمان بالإسلام نفسه ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ (الأحزاب: ٣٦).

فكيف يمكن إذا أمر الإسلام بتحريم الزنا على سبيل المثال أن يقال أنه من الممكن في إطار الليبرالية الإسلامية المفترضة أن نجعل الموقف من الزنا عند ارتضاء الطرفين يمكن وضعه على محك التجربة ؛ لتقدير ما يمكن أن يؤدي إليه من أضرار على المجتمع.

بل الأمر أكبر من ذلك لأنه لو كان تقدير الأغلبية رفض هذا الموضوع بناء على ما قد تتوصل إليه من أضرار اجتماعية له (ولا أدري بأي مرجعية يمكن تقدير هذه الأضرار) فإن هذا يكون حكم الديمقراطية، ولكن الليبرالية تتجاوز ذلك فتذهب إلى عدم السماح للأغلبية بالتدخل في مثل هذا الأمر ؛ لأنه يدخل في تقديرها في منطقة الحرية الشخصية للأفراد التي لا يسمح للمجتمع بالتدخل فيها.

ومسألة وقوف حرية الأفراد عند حد إلحاق الضرر بالآخرين يجب الوقوف عندها طويلاً لأن تقدير ما هو الضرر أصلاً بأبعاده المختلفة الاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية يحتاج إلى مرجعية كاملة وهو أمر مفقود لدى الليبرالية إي أننا سنعود

إلى الدور، وكذلك فأن تقدير دور الفعل الشخصي في صنع الضرر هو أيضًا يحتاج إلى مرجعية فقد يرى الليبراليون أن إقامة رجل غير مرتبط علاقة جنسية مع امرأة غير مرتبطة لا يمثل ضررًا للآخرين ولكن قد يرى البعض أن ملاحظة ذلك من قبل بعض أحد أفراد أسرة ما قد يشجعه على المضي في صنع علاقات خارج سياق علاقات الأسرة ومن ثم يقع بذلك الضرر على الآخرين.

بل أن تحديد ما هو شخصي وما هو غير شخصي يحتاج أيضًا إلى مرجعية من ثم فنحن في كل الحالات نعود للدور.

والناس أحرار في أن يقولوا أن موقف الليبرالية من الحريات أفضل من الإسلام في هذه المسألة أو غيرها فكل هذا يقبله المنطق عند الوقوف على قاعدة اللا قاعدة، ولكن أن يقال أن هذا مسموح به في إطار الإسلام من باب التسامح والحرية الَّذَيْنِ دعيا إليهما الإسلام فإن هذا يعني أنه بالإمكان أن نمشي فوق رءوسنا.

ومسألة القيم الرائجة ليست منقطعة الصلة بهذا السياق لأن القيم الرائجة لها دورها الفعال المباشر في إنماء المجتمع نحو غاياته أو انتكاسه إلى الاتجاه المضاد، فلا يصح بأية حال من الأحوال أن أقيم على سبيل المثال مجتمعا إسلاميا، ويتم التسامح مع ذلك لترويج القيم الاستهلاكية فيه، تلك القيم التي تجعل من جلب المال وإنفاقه إلها آخر يعبد من دون الله الواحد الأحد.

الإسلام والديمقراطية

هل قبول الديمقراطية مسلمة من المسلمات لدى المفكرين والفلاسفة؟

بـادئ ذو بدء فأنه يجب التحرر من الزعم الغربي بأن الديمقراطية هي السـبيل الوحيد للحرية والرشاد العقلي وأنها الحل الوحيد لسعادة الشعوب لدى الفلاسفة والمفكرين.

فبالنسبة لسقراط فقد كان "موقفه العدائي من الديمقراطية قديم ومعروف"(١).

أما أفلاطون " فقد كان في الثامنة والعشـرين عند موت سـقراط وترك هذا المصير المحزن أثرا على كل تفكير التلميذ وملأه احتقارا للديمقراطية (٢).

ويذهب أرسـطو إلى أن " الديمقراطية هي السـبيل الأوسط والأفضل والأقل سوءا " بين الحكومات السـيئة والحكومة الاسـتبدادية أسـوأ الحكومات وأكثرها انحرافا، متوصلا إلي أن حكومة الطبقة الأرستقراطية أكثر الحكومات استقرارا واعتدلا " (٣).

والديمقراطيـة عند ماركيوز ما هي "إلا واجهة تحكم من ورائها صفوة ما لحسـاب مصالـح معينة أو ما هي في الحقيقة إلا نوع مـن الطغيان الذي يتزيا بالزي الديمقراطي من خلال الأغلبية وما الالتزام بالقرار الديمقراطي إلا نوع من الالتزام الزائف ذلك أن الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع إلا من إرادة لم يتم تخريبها والسيطرة عليها "(٤).

١- د. مصطفى العبادي ديمقراطية الأثينيين ــ عالم الفكر ــ المجلد الثاني والعشرون ــ العدد الثاني: ص ٩٤.

٢- ول ديورانت: قصة الفلسفة: ص١٩.

٣- د. محمد خاتمي ــ مدينة السياسة .: ص ٨٢.

٤- الفلسفة السياسية المعاصرة ــ ترجمة: د، أحمد نصار.

ما هي الديمقراطية؟

وتعرف الديمقراطية بأنها: " مذهب يراد به إرجاع أصل السلطة السياسية أو مصدرها إلى السلطة العامة للأمة، أما الديمقراطية كنظام للحكم فيراد به النظام الذي يرجع أصل السلطة السياسية أو مصدرها إلى الإرادة العامة للأمة "[1].

والديمقراطي " هو ذلك الإنسان القادر على تعديل أوضاع حياته وأفكاره ومبادئه وقيمه وفقا للمتغيرات الاجتماعية المحيطة به، وينبع التغيير من الإيمان بأن البنى الاجتماعية لا تبنى على قواعد ثابتة، بل هي نتاج لتفاعل الأفراد وخبراتهم واتفاقهم، ولذلك فما يراه الأفراد ممثلا للحق والعدل فهو الحق والعدل فالإطار الذهني الديمقراطي يبنى على الثقة المتناهية في العقل الذي يمكن الإنسان من الحياة في إطار المجتمع التعددي بتقبله لنمط حياة الآخرين مما يعكس قدرا كبيرا من العقلانية "[2]،

والديمقراطية توجد " إذا توافرت عدة شروط منها الانتخابات الدورية والتعددية السياسية والمنافسة والمشاركة السياسية، وهي التي تشكل في مجملها الأسس العامة للديمقراطية والتي تتمثل في التعددية السياسية، والتي تظهر في شكل تعدد حزبي وتداول على السلطة بين الأحزاب المتنافسة، وخضوع القرارات السياسية للتفاعل السياسي بين القوى السياسية المختلفة، وخضوعه للمساومة، والحل الوسط، واحترام رأي الأغلبية، والمساواة السياسية بمنح صوت لكل مواطن، وترسيخ مفهوم الدولة القانونية القائمة على الفصل بين السلطات مع وجود دستور مكتوب، وخضوع الحكام للقانون "[3].

١- إبراهيم عبد العزيز شيحا (مبادئ الأنظمة السياسية) نقلاً عن د. محمد أحمد مفتي ـ نقص الجذور الفكرية للديمقراطية: ص٣١ ـ ٣٢.

٢- Zeuedie Barbu نقلاً عن محمد أحمد مفتي ـ مرجع سابق: ٢١ ـ ٢٢،

٣- علي الدين هلال ـ مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث ـ نقلاً عن محمد أحمد مفتي ـ مرجع سابق: ص ١٦.

مفاهيم الديمقراطية الدستورية وديمقراطية المشاركة

هنـاك مفهومان للديمقراطيـة لصيقين بأنظمـة الحكم الديمقراطية الدسـتورية منذ بدايتها، هما مفهوم ديمقراطية المشاركة ومفهوم الديمقراطية الدستورية. ويعتبر هذان المفهومان من خصائص هذه الأنظمة، وقد أدمجا في مقدماتها المنطقية وتسترشد بهما دينامياتها الداخلية، بالإضافة إلى تحديدهما لشكل الخطاب السياسي والفلسفي الذي تطـور بداخلها. وهذان المفهومان متكاملان، لكنهمـا أيضًا متضاربان، بل ومتناقضان إلى حد ما.

الديمقراطية الدستورية:

خـلال نصـف القرن الماضـي أو ما إلى ذلـك، روج جوزيف شـومبيتر بوضوح لمفهـوم الديمقراطيـة الدسـتورية، أو علـى الأقـل ارتبـط هـذا المفهـوم باسـمه بصـورة وثيقـة. وفي هـذا المفهـوم، تتميـز الديمقراطيـة بالمنافسـة المسـتمرة بين مختلف الزعماء السياسـيين أو منظمي المشـروعات، وبإمكانيـة الإطاحة بالحكام "السيئين"، كما طرحها كارل بوبر، أو بالمنافسـة الحرة على السلطة، كما طرحها جون بلامناتز. وتكفل هذه المنافسـة إمكانية التغيير المستمر للحكام، وهي إمكانية تتوقف على الالتزام بالترتيبات والقواعد الدستورية.

ويتـم تغيير الحكام عن طريـق الانتخابات التي لا تقتضي فـي معظم أنظمة الحكم الدسـتورية الحديثة- على النقيض مـن الدول المدن في الأزمنـة القديمة- الانتخاب المباشـر للحكام أنفسـهم، ولكن لنوع معين من الممثلين (النواب)، أو أعضاء مجمع

انتخابي أو برلمانات أو ما إلى ذلك، والذين يقومون بعدئذ باختيار الحكومة أو التصديق على اختيارها. ومن المؤكد أن المؤسسات النيابية هي التي تشكل جوهر الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة، حتى لو استكملت بالانتخابات المباشرة لأعضاء السلطة التنفيذية، مثلما يحدث في الأنظمة الرئاسية، أو بالاستفتاء كما يحدث في أنظمة أخرى.

إن هذه الترتيبات الدستورية المختلفة لانتخاب الحكام، وإضفاء طابع مؤسسي على مسؤولية المؤسسات التنفيذية تجاه المؤسسات الأخرى، خاصة النيابية أو تجاه هيئة الناخبين مباشرة، وأيديولوجية الفصل بين السلطات والتدقيق والموازنة على نحو متبادل فيما بينها، تشكل التجسيد المؤسسي الأكثر اكتمالاً لفكرة خضوع الحكام للمساءلة. وقد كانت هذه الفكرة أساسية في الحضارات "المحورية" ومنها الحضارة الأوروبية، والتي نشأت فيها (وفي الولايات المتحدة التي تعتبر نبتًا منها) أولى الأنظمة الدستورية.

اختلاف الديمقراطية الدستورية عن الديمقراطية الليبرالية:

ويؤكد هذا التعريف للديمقراطية بقوة الأهمية الحاسمة لمثل هذه القواعد والترتيبات الدستورية والالتزام بها، باعتبارها عنصرًا جوهريًا - أو ربما العنصر الجوهري - للأنظمة الديمقراطية، وشروطا مسبقة أساسية لأدائها لوظيفتها واستمرارها. إن إحدى الوظائف الأساسية لهذه الترتيبات الدستورية، والتي أعلنت وأضفي عليها طابع مؤسسي في جميع الأنظمة الديمقراطية الحديثة، تتمثل في ضمان إمكانية أن يتنافس الرغبون في الحكم ببعض الطرق المقررة، وفقًا لبعض القواعد والأصول الواضحة. ويكفل الالتزام بهذه القواعد والترتيبات الدستورية إمكانية أن يصبح خاسرو اليوم هم فائزي الغد، وظهور مجموعات جديدة من المتنافسين، وإتاحة الفرصة لهم للمنافسة.

ويكفل مثل هذا الالتزام أيضًا ألا تكون إمكانية تغيير الحكام حدثًا يقع مرة واحدة فقط، وإنما حدث مستمر. ويقتضي هذا الضمان بالطبع وجود ترتيبات مؤسسية كبرى، مثل حرية الاجتماع وحرية التعبير وحرية الاتصال، وعدم التعرض للاعتقال التعسفي وما شابه ذلك، بالإضافة إلى وجود مختلف الجمعيات والروابط المستقلة "الوسيطة"- العامة وليس الحكومية- التي يتم فيها تدعيم هذه الترتيبات المؤسسية في الأساس شروطًا مهمة تضمن إمكانية استمرار مثل هذه الأنظمة.

وبالتالي فإن هذا المفهوم للديمقراطية، حتى ولو كان يعترف بحقيقة أن الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة قد نشأت تاريخيًا في ارتباط وثيق بالمفاهيم الليبرالية المتعلقة بالفرد والحرية، فإنه لا يساوي بالضرورة بين الديمقراطية وأي قيم معينة. وأخيرًا فقط، وعلى الساحة المعاصرة، قامت بعض الجماعات بالمساواة بين مفاهيم الديمقراطية هذه، وبين قيم شديدة الليبرالية "مؤيدة لمذهب الحرية". وبين شبه مصادقة أيديولوجية على اقتصاد السوق الحرة.

ديمقراطية المشاركة:

والمفهوم الثاني للديمقراطية يمكن أن يطلق عليه ديمقراطية المشاركة ووفقًا للاستخدام الإغريقي الكلاسيكي، فإنه يعرف الديمقراطية بأنها حكم السواد الأعظم- وليس حكم الفرد أو حكم القلة الأوليجاركية.

ويمكن التفرقة بين صيغتين رئيسيتين من هذا المفهوم للديمقراطية- الجمهوري والجماعي أو "الكوميوني" (واصطلاح "الجماعي" هنا مستخدم بمعناه العام، وليس بمعناه في النقاش المعاصر بين "الليبراليين" و"الجماعيين"). والقاسم المشترك بينهما هو التأكيد القوي على المشاركة النشيطة للمواطنين في عملية الحكم والإدارة. بيد أن

ما تستتبعه هذه المشاركة يختلف كثيرًا بين الصيغتين الجمهورية والجماعية.

إن المفهوم الجمهوري لديمقراطية المشاركة يركز في المحل الأول على أهمية المواطنة المسئولة- المشاركة المسئولة للمواطنين، مهما تكن هذه المواطنة محدودة. وفقًا للقواعد القائمة للعبة، في المداولات السياسية وفي العملية السياسية. وفي هذه الصيغة، تتبدى المشاركة في المحل الأول في المداولات المستمرة حول القضايا التي تواجه الأمة، خاصة فيما يتعلق بالصالح العام ويعبر عنها باعتبارها أداء المواطنين لواجباتهم تجاه المجتمع.

وعلى العكس من ذلك، فإن المفاهيم الجماعية المختلفة لديمقراطية المشاركة، تعتبر المشاركة حقًا أساسيًا لأعضاء المجتمع. ووفقًا لهذه الآراء، فإن المشاركة، في أكبر عدد ممكن من نواحي الحياة الاجتماعية، هي التي تضمن سيطرة المشاركين على الظروف التي تحكم حياتهم خلال التداول حول السياسات المختلفة وتنفيذها.

وتؤكد الصيغة الجماعية لمفهوم ديمقراطية المشاركة، أيضا أهمية إدراج جميع أعضاء المجتمع- بدون وضع حدود للملكية والمؤهلات والطبقة واللون والدين والعرق والجنس وغير ذلك- في المجتمع السياسي، ومشاركتهم المستمرة في العملية السياسية. وهنا ينظر إلى المشاركة على أنها الحامل الشرعي للرؤى الخاصة بالصالح العام، بل وحتى باعتبارها الصالح العام نفسه. وبالإضافة إلى ذلك، فالتصور هو أن المشاركة مهمة ليس فقط في الحلبة السياسية المركزية، ولكن أيضًا في حلبات أخرى، خاصة على المستوى المحلي، مثل مكان العمل. الذي يسم هذه الأنظمة. ويتبدى عدم الثقة هذا في أيديولوجية وممارسة فصل السلطات بين هيئات الحكم المختلفة، خاصة السلطات القضائية والتشريعية والتنفيذية، في نظام مشترك للتدقيق والموازنة بينها. خاصة السلطات القضائية والتشريعية والتنفيذية، في نظام مشترك

للتدقيق والموازنة بينها، وفي استقلال السلطة القضائية. وقد تجسدت جميع هذه الترتيبات بالكامل في دستور الولايات المتحدة، ولكنها موجودة أيضًا بأساليب مختلفة، وإن كانت ملموسة، في الديمقراطيات الدستورية الأخرى. ولعدم الثقة بالدولة هذا جذوره في الليبرالية الكلاسيكية من القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر، وفي النضالات الطويلة للأنظمة الدستورية الحديثة ضد الحكام المطلقين. لقد نظر دعاة هذا المفهوم للديمقراطية. بشك كبير إلى توسيع نطاق سلطات الدولة، ورأوا أنه تهديد محتمل للحرية وللمنافسة الحرة المستمرة على السلطة. ولذلك فليس من المصادفة أن شومبيتر، الذي تنبأ بما بدا له كتوسيع حتمي لنطاق مثل هذه السلطات من خلال انتصار الاشتراكية، كان أيضًا متشككًا في مستقبل الديمقراطية.

والصيغة الجمهورية لمفهوم ديمقراطية المشاركة محايدة إلى حد ما في هذا الخصوص، بالرغم من أن العديد من أنصارها يميلون إلى الشك في توسيع نطاق الأنشطة الحكومية بأكثر من اللازم، خاصة فيما يتعلق بالتنظيم بعيد المدى للملكية الخاصة مما قد يقوض وجود المواطنة الحرة. بيد أنه إذا اعتبر الليبراليون الكلاسيكيون أن جذور الحقوق المختلفة مثل الحرية والملكية الخاصة متأصلة في الحقوق الطبيعية الأساسية، وتمثل أساسًا لإضفاء، الشرعية على الأنظمة الدستورية، فإن الملكية الخاصة اعتبرت في الصيغة الجمهورية شرطًا يمكن المواطنين من ممارسة واجباتهم المدنية بدون أن يقلقوا كثيرًا على الشئون الاقتصادية.

إن مفاهيم ديمقراطية المشاركة، خاصة صيغها الجماعية، تقتضي موقفًا مختلفًا من توسيع نطاق أنشطة الدولة، موقفًا إيجابيًا للغاية بصورة أساسية أو محتملة على الأقل. إن الدولة- أو أجهزة المجتمع الأخرى- لا تعتبر من حيث المبدأ، وكالات شديدة الأهمية لتوفير كثير من الخدمات الأساسية للمجتمع فحسب، ولكن أيضًا أدوات

شديدة الأهمية لتغيير الظروف، خاصة عدم المساواة الكبير، والذي يضر بالأداء السليم للديمقراطية وستنزف معناها الحقيقي.

وتزعم الصيغ المختلفة لديمقراطية المشاركة غالبًا أن أنشطة الدولة أو الوكالات الجماعية الأخرى، وحدها، هي التي يمكن أن تخفف من عدم المساواة الواضح في السلطة أو الثروة، الذي ينشأ في المجتمعات الرأسمالية الحديثة ويجعل المنافسة الحرة على السلطة وإمكانية المشاركة السياسية الحقيقية هزلاً. ووفقًا لهذه الآراء. فإن تخفيف عدم المساواة وحده هو الذي سيمكن قطاعات أوسع من المجتمع من ممارسة هذه الحقوق الطبيعية الأساسية التي تشكل جوهر الأنظمة الديمقراطية الليبرالية. وتفسر هذه المواقف تحول مفاهيم الليبرالية المحددة على المسرح الأمريكي المعاصر. إن النزوع القوي للعديد من الجماعات التي تعتبر نفسها ليبرالية ابتداء من "النظام الجديد" (النيو ديل) فصاعدًا، لمناصرة توسيع نطاق أعمال الدولة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية، يرجع بجذوره إلى اعتقادها بأنه من خلال هذه الأعمال وحدها يمكن تغيير ظروف عدم المساواة الاقتصادية، والتي تضر بأداء النظام الديمقراطي. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه في العديد من مفاهيم ديمقراطية المشاركة، ينظر إلى الدولة- أو أي وكالة أخرى جماعية، مثل الحزب المسيطر- باعتبارها تجسيدًا لرؤية ما شاملة تلخص الإرادة المشتركة للمجتمع.

إن هذا الموقف الإيجابي لدعاة الجماعية تجاه أنشطة الدولة، وثيق الصلة بالازدواجية المتعلقة بالمؤسسات النيابية، بل وحتى الروابط الوسيطة، ويشكهم في احتمال أن تعوق هذه المؤسسات المشاركة الكاملة للمواطنين في العملية السياسية، بالإضافة إلى عملها على إدامة التوزيع القائم غير العادل للسلطة والثروة.

إن المواقف المختلفة تجاه المؤسسات النيابية، وتجاه قواعد اللعبة والروابط

الوسيطة المختلفة، وتجاه العلاقات بين الدولة والمجتمع والأشكال المختلفة لإضفاء الشرعية على هذه الأنظمة، تمس واحدة من أكثر القضايا تعقيدًا في الممارسة والنظرية الديمقراطية. وهذه هي المشكلة بالنسبة للعلاقات بين ضمان بعض الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها على ما يبدو- مثل حرية التعبير، وتكوين الروابط، والمعلومات، وغير ذلك- من ناحية، وبين النتيجة الطبيعية الأساسية لقواعد اللعبة الدستورية، أي قبول حكم الأغلبية واتخاذ القرارات بالأغلبية، من ناحية أخرى. فهل يمكن لقرارات الأغلبية، التي لا يتم التوصل إليها بصورة ديمقراطية، أن تبطل أو ترجح مثل هذه الحقوق، التي لا يمكن التنازل عنها على ما يبدو، أم أن هذه الحقوق تقف كحدود أساسية لقرارات الأغلبية؟

المشاكل التي تواجه الأنظمة الديمقراطية المعاصرة:

لقد كانت هذه المفاهيم المختلفة للديمقراطية متأصلة في تكوين الأنظمة الديمقراطية الدستورية وفي تطورها وبسبب هذه التحديات، تواجه الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة خطرًا مؤسسيًا وأيديولوجيًا مزدوجًا. فهناك أولاً، احتمال أن ينكر دعاة الإرادة العامة شرعية التعددية اللصيقة بعبارة "إرادة الجميع". ثانيًا، هناك احتمال ظهور مفاهيم مختلفة للإرادة العامة، وحدوث صراع فيما بينها من أجل السيطرة.

وتبرز هذه المخاطر أهم المشاكل التي تواجهها هذه الأنظمة على نفس أسس الديمقراطية الدستورية، فيما وراء التمسك بقواعد اللعبة. والمشكلة الأولى هي وضع، والحفاظ على، نوع من الإطار المشترك يمكن أن تتنافس فيه الآراء المختلفة عن الصالح العام دون إضعاف إمكانية تشغيل النظام نفسها. ولا تتمثل المشكلة الثانية في مجرد ضمان تمسك القوى الفاعلة السياسية الرئيسية بالقواعد القائمة للعبة، ولكن

أيضًا في القدرة على إدماج الاحتجاج، وإعادة تحديد حدود ما هو سياسي، وتحويل أسس إضفاء الشرعية في هذه الأنظمة.

ويستلزم إدماج الاحتجاج إعادة بناء الإرادة العامة- الإرادة المشتركة أو النظام الاجتماعي الصالح. وبهذه الطريقة يمكن تحويل هذه الأنظمة والحفاظ على استمراريتها، بدون التخلي عن الأطر الدستورية والمقدمات المنطقية الأساسية للديمقراطية. إن إدماج المطالب والأفكار والرموز التي تنادي بها حركات الاحتجاج، وإعادة بناء الإرادة العامة، يمكن أن يتما في اتجاهات متعددة متداخلة غالبًا، أولاً، إعادة بناء رموز الهوية الجماعية والمراكز: ثانيًا، إعادة تحديد بعض المقدمات المنطقية وأنماط إضفاء الشرعية على الأقل: ثالثًا، تطبيق السياسات التي تهدف إلى إعادة توزيع الموارد والاستحقاقات العامة: ورابعًا، بناء فضاءات اجتماعية يمكن للجماعات المختلفة أن تنشئ فيها أنماطًا متميزة للأنشطة الاقتصادية أو الثقافية أو الاجتماعية، وأن ترتقي بهوياتها المعينة.

وتكمن النقطة الأساسية في هذه المفارقة في حقيقة أن انفتاح العملية السياسية نفسه الذي يميز هذه الأنظمة، يؤدي إلى نشأة مفاهيم المباراة اللاصفرية للصراع السياسي فيها. ففي معظم الأنظمة السياسية، ينظر إلى اللعبة السياسية كلعبة مجموعها صفر. ذلك أن فوز أحد المتنافسين أو مجموعة من المتنافسين في أي لحظة معينة معناه خسارة الآخرين. وهوامش البقاء في هذه اللعبة ضيقة. وعلى النقيض من ذلك. ففي الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة، توسع باستمرار مجال الصراع السياسي واللعبة السياسية الكامنين.

ربما إلى النقطة التي قد تتغير فيها طبيعة اللعبة ذاتها. والواقع أنها قد لا تصبح لعبة مجموعها صفر، ولا ينظر إليها هكذا.

إن نشأة مفهوم المباراة اللاصفرية في السياسة، وتوجهه المستقبلي القوي، قد يسمح للقوى الفاعلة السياسية الرئيسية بالتخلي عن بعض مواقع السلطة التي يحتلونها وفقًا للقواعد الدستورية للعبة. وبالتالي، فإن سيطرة مفهوم المباراة اللاصفرية قد يولد داخل الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة القدرة على إدماج مطالب ورموز جديدة للاحتجاج، وبالتالي زيادة إمكانية تحولها.

وتلخص هذه الإمكانية مفارقة الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة، ويمكن جوهر هذه المفارقة في حقيقة أن أي تحول يقتضي قبول معظم القوى الفاعلة السياسية لبعض "التغيير في إضفاء الشرعية" لما وراء القواعد القائمة للعبة، ولكن يتعين في الوقت ذاته إجراء التحول داخل إطار نفس المؤسسات التي خلالها يتم وضع قواعد اللعبة.

إن فكرة المباراة اللاصفرية في السياسة، وما يتصل بها من قدرة على إدماج أفكار ورموز الاحتجاج، يتوقفان على شروط اجتماعية معينة. والبعض منها، بالطبع، وثيق الصلة بتلك التي تم تحليلها بالتفصيل في الأدبيات الكثيرة تعالج استمرار الأنظمة الديمقراطية.

وأهم ثلاثة شروط هي: أولاً. إمكانية أن يتوافر للعديد من القوى الفاعلة المختلفة الموارد الكافية للدخول في اللعبة السياسية فيها، أي توزيع الموارد والسلطة في المجتمع: ثانيًا إصدار قواعد اللعبة والالتزام بها: وثالثًا، البناء المصاحب للمجالات العامة.

وأهم الشروط الملموسة داخل المجموعة الأولى هو عدم احتكار مجموعة أو قطاع للموارد الرئيسية ومصادر القوة في المجتمع. أي أن تعدد مراكز القوى يجب أن يكون قائمًا ويعاد إنتاجه باستمرار، وأن تكون له سيطرة على موارد يحتمل ألا تكون

في متناول القوى السياسية (سـواء المطلقة أو الجمهورية أو الثورية الجماعية)، لكن على أن تتوافر لها في الوقت نفسه إمكانية الوصول إلى مراكز مجتمعاتها الخاصة.

وتأثر نشـوء مثل هذه المراكز المتعددة للقوى بإيقاع واسـتمرار التنمية الاقتصادية، والعلاقـات وتـوازن القوى فيمـا بين الجماعـات الاقتصاديـة المختلفـة، وبينها وبين المركـز، ومدى الفجـوات الاقتصادية بيـن القطاعات المختلفة من السـكان والمركز السياسـي. وفي هذا السـياق، فإن لعدم سـماح العمليات الاقتصادية باحتكار الموارد أو باستبعاد بعـض الجماعات من الحصول عليها أو الوصول لمواقع السـلطة، أهمية حاسمة.

بيـد أن مجـرد وجود قطاعـات اجتماعية متعـددة، ومراكز للقوى مسـتقلة ذاتيًا عن الدولة، ليس هو الأمر الحام لإقامة المؤسسـات الديمقراطية الدسـتورية واسـتمرارها فـي العمل. والمجموعة الثانية من الشـروط الحاسـمة هي التنمية المسـتمرة للفرص المسـتقلة ذاتيًـا لهذه الجماعـات للوصول إلى الحلبة السياسـية المركزيـة، ليس فقط بالمعنى الرسـمي الصرف للاقتراع ولكن أيضًا من زاوية إمكانية المشـاركة الفعلية في الحلبة السياسية المركزية و/ أو التأثير فيها، وما يصاحب ذلك من قبول القوى الفاعلة السياسية الرئيسية لقواعد اللعبة في هذه الحلبة.

وهـذا القبـول تدعمه كثيـرًا المجموعـات الحاسـبة الثالثة من الشـروط- ألا وهي الوجود والعمل المسـتمر للمجالات المؤسسـية العامة، والتي تعتبر كهمزة وصل بين تلك القطاعات والحلبة السياسـية، وفي المحل الأول نشـأة الحلبات العامة المستقلة ذاتيًـا غير المندمجة في الدولة أو داخل أطر انتسـابية أو اتحادية ثابتة لأي قطاعات من المجتمـع، ولا تسـيطر عليها الدولة ولكن تتوافر لها فرص مسـتقلة ذاتيًا للوصول إلى الحلبة السياسية، ومن خلالها تتدفق المعلومات والاتصالات المفتوحة، أهمية حاسمة

في تسـهيل الوصول المسـتقل ذاتيًا للقطاعات الاجتماعية الرئيسـية للحلبة السياسية. ومـن ثم، فإن هذه القطاعات، المشـاركة باسـتمرار في الحلبة السياسـية، تكون قادرة على الدعوة لإخضاع الحكام للمساءلة[1].

---

١ - التقسـيمات السـابقة للديموقراطية من كتاب تناقضات الديموقراطية. س . ن . أيزنشـيتات. مركز الأهرام للترجمة والنشر.

موقف الإسلام من الديمقراطية

قبل الحديث عن موقف الإسلام من الديمقراطية فلابد أن نشير أولاً أن هناك إجراءات أصيلة في الإسلام من إجراءات الحكم تعد في نفس الوقت من أهم مكونات الديمقراطية هذا بعيدًا عن أي نوع من المقاربة أو الممالقة للأفكار الغربية.

مثال ذلك فكرة التمثيل النيابي، ومن الشواهد الدالة عليها بشكل واضح دون أي مواربة قول الرسول ﷺ لمن بايعوه في بيعة العقبة الثانية: "أخرجوا إلى منكم إثنى عشر نقيبًا ليكونوا على قومهم بما فيهم"[1]. فتم إخراج اثني عشر نقيبًا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس.

والمثال الآخر هو مشاورة الناس في الأمور التي تتعلق بمصير الأمة فعند بروز المشركين لقتال المؤمنين في موقعة أحد شاور الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين في الخيار بين مواجهة المشركين خارج أسوار المدينة أم التحصن بها وعلى الرغم من ميل الرسول ﷺ للموقف الأخير.

ولكنه نزل على رأي الأغلبية في مقاتلة المشركين خارج المدينة حتى أن رأس النفاق عبدالله بن سلول وجد في ذلك ذريعة لتبرير خيانته للمؤمنين والعودة بتلك الجيش حيث قال: "أطاعهم وعصاني"[2].

وعلى الأسس السابقة فإن موقف الإسلام من الديمقراطية يتعلق بتفكيكها إلى ثلاثة أشياء:

- الفكرة العامة المجردة والتي تم رواجها في العالم أجمع حتى غدت هي المعنى

١- نقلاً عن أكرم ضياء العمري. السيرة الصحيحة: ج١ ص ٢٠٠.
٢- المرجع السابق: ج٢ ص ٣٧٩ــ٣٨٠.

الذي تفهمه الشعوب عن الديمقراطية وهي أن الديمقراطية هي الدعوة للحرية والعدل في مواجهة الاستبداد.

ومن الطبيعي أن يتفق الإسلام مع هذه الفكرة العامة.

- الأليات التي يتم بها ممارسة الديمقراطية كالانتخابات والمجالس النيابية والتعددية السياسية واحترام رأي الأغلبية، ومنح صوت لكل مواطن والاستفتاء وتقسيم الدوائر الانتخابية.

- وهذه الأليات منها ما هو ذو أصل أصيل في الإسلام كما أشرنا سابقًا أي أنه يتقاطع مع الديمقراطية بالنسبة إليها وليس مجرد أنه يتفق معها فيها. ومنها ما هو مستجد عليه في الممارسة فيتم النظر إليها كمادة خام قابلة للفك والتركيب والحذف والإضافة والتعديل. وسيتم المزيد من شرح ذلك تاليًا بإذن الله.

- المرجعية أو اللامرجعية.

وبالنسبة للمرجعية فإن الإسلام يرفض أي مرجعية غير مستمدة من مرجعيته.

أما بالنسبة للامرجعية فهي مرفوضة أيضًا من جانب الإسلام لأنها تعني سير الديمقراطية تبعًا لأهواء الأغلبية.

ولكنها مع ذلك قد تكون مقبولة إسلاميًا كإجراء مدخلي ضروري لتحديد ما هي المرجعية التي تختارها الشعوب.

وبوجه عام يمكن القول أنه إذا تم الاتفاق على مرجعية الإسلام كقاعدة دستورية وقبول بعض الإجراءات الديمقراطية للحذف والتعديل فإنه يمكن القول باتفاق الإسلام مع الديمقراطية. أما بالنسبة للديمقراطية الليبرالية فالخلاف يصل إلى حد التناقض.

موقف الإسلام من الديموقراطية الليبرالية؟

وعلى الأساس السابق فإن الإشكالية الأساسية في تحديد موقف الإسلام من الديمقراطية الليبرالية هو في شبهة التشابه بينها وبين الشورى في مبدأ حق الأغلبية في اتخاذ القرار، ومن ثم الانحياز إلى إرادة الجماهير في مواجهة استبداد الفرد، ولكن هذا التشابه أو التلاقي في هذه النقطة لا يؤثر أدنى تأثير في التناقض بين الإسلام والديمقراطية الليبرالية كمنظومة متكاملة بوجه عام.

فبينما يتم اتخاذ قرار الأغلبية في الإسلام في إطار المرجعية الإسلامية فإن اتخاذ قرار الأغلبية في الديمقراطية الليبرالية يتم دون إطار على الإطلاق أي دون الالتزام بأية قواعد عقائدية أو فكرية أو أخلاقية وينطلق من الأرضية العلمانية في التفكير التي تقتصر على العقل الإنساني وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة.

فوجود منظور أخلاقي واحد للقيم في المجتمع يتعارض مع الفكر التعددي ومن ثم فأولئك الذين يرغبون في رؤية قيم عقائدية أو أخلاقية واحدة تسود في المجتمع لا بد أن ينتهي بهم المطاف إلى معارضة التعددية، وبناء عليه فالمجتمع الديمقراطي غير ملزم بتبني منظور أحادي للوحدة الاجتماعية وحين يسود أو يسعى أي منظور عقائدي أخلاقي لفرض رؤيته على المجتمع فإنه من المتعذر بناء مجتمع ديمقراطي وذلك لأن الديمقراطية تبنى على المنظور العلماني للمجتمع.

وهذا يتناقض مع كون الدولة هي في الإسلام دولة عقيدية، تجعل من العقيدة الإسلامية مرجعيتها التي تستمد منها سلطاتها وأحكامها، من ناحية أخرى فإن الأفراد في الديمقراطية الليبرالية أيا كان توجهاتهم لهم الحق دون تمييز في إبداء الرأي في كافة شئون الدولة وتوجهاتها، ثم يتم اتخاذ القرارات بناء على تحديد موقف الأغلبية

الناتجة عن ذلك أيا كان هذا الموقف.

وهـذا يتناقـض مع تحريـم الأفراد أو غيرهـم التدخل في ما هو ثابت من الشـريعة، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا﴾ (الأحزاب: ٣٦). والله أعلم.

والإنسـان متـى حلل الحرام اليقينـى أو حرم الحلال اليقينى أو بدل الشـرع اليقينى كان كافرًا مرتدًا باتفاق الفقهاء.

كمـا أن القـرار لا يعود للأفراد دون تمييز فيما هو محل الاجتهاد من الشـرع، وإنما هـذا يعـود لأهل الاختصـاص من العلماء وهـؤلاء هم الذيـن تطبق فيمـا بينهم قاعدة الأغلبية عند الخلاف وما سبق لا يعني تجريد الأفراد العاديين من الحقوق السياسـية في الإسـلام لأنه يعـود لهؤلاء أيا كانت انتماءاتهم ما دامـوا مواطنين بالدولة الحق في اتخاذ قرارات الدولة العامة التي لا تحتاج إلى قدرات اجتهادية خاصة،

ومـن ناحية أخرى فإن القبول بمبدأ تداول السـلطة مع أحـزاب ذات أيديولوجيات مختلفة هو أشبه ما يكون بالقبول بمبدأ "نعبد ربك يوما وتعبد آلهتنا يوما" الذي رفضه الرسول ﷺ .

كما أننا لا نسلم بما تزعمه الديمقراطية الليبرالية من ادعاءات من حيث كونها تقرر المسـاواة بيـن المواطنيـن، وتعبر عن إرادتهـم العامة من خلال تطبيـق قاعدة الأغلبية لأن الواقع أن الذي يقرر شـئون الدولة الديمقراطية الليبرالية ليس الأفراد وإنما النخبة الحاكمـة المتمثلـة في القـادة السياسـيين وأربـاب الأمـوال والموجهيـن الإعلاميين المسيطرين عليها.

فليس صحيحا أن الأفراد يولدون متساويين لهم نفس الحقوق لأن الواقع يقرر أنهم يولدون وهم متفاوتون في الثروة والقواعد القانونية والحكومية.

وهو الأمر الذي يؤثر تأثيرا مباشرا على قدراتهم في ممارسة حقوقهم السياسية التي

تتحدد نطاقاتها عمليا في نهاية الأمر تبعا لقوة النفوذ في الواقع المجتمعي للدولة ومن ناحية أخرى فإن هذه الممارسة السياسية تجري في ظل قيم رائجة تجعل من المال القيمة العليا في المجتمع.

كل ذلك يعني أن السيطرة على شئون الدولة تصبح بيد الأقلية وليست الأغلبية التي تفترضها النظرية الديمقراطية ففي الأنظمة الغربية لا يحكم الشعب كما تفترض النظرية، ولكن الذي يحكم هي تلك الأقلية التي تسمى النخبة ومن ثم فإن في الغرب نخبة ديمقراطية تحكم بسبب ما يتوفر لها من قدرة على التحكم في الموارد الطبيعية ومصادر الثروة والقوة، وبحكم بعض المزايا الموروثة وغيرها من العوامل.

ويؤدي التوزيع غير المتساوي للموارد إلى تحكم فئات اجتماعية معينة فيها وإلى السعي عن طريق المؤسسات الاجتماعية إلى ترسيخ مصالحها ومزاياها الاجتماعية لتصبح جزءا لا يتجزأ من النظام حتى يألفها الناس ويعتقدون مع مرور الأيام بحق النخبة المسيطرة في الحكم ولذلك إذا أردنا تطبيق المعنى الحرفي للديمقراطية والذي هو حكم الشعب فإنه لن يكون هناك مكان للنخب في النظام، ولكن ذلك يعني من ناحية أخرى أنه لن يكون هناك ديمقراطية في أي مكان في العالم.

وبخلاف ما سبق فإن ما يتقرر فيه الرجوع لاختيار الأفراد في ظل الدولة الإسلامية لا يكون صحيحا إلا في ظل تأمين التعبير الحر عن إرادتهم وذلك بتحييد المقدرات السياسية والاقتصادية والإعلامية للمرشحين والمنتخبين على السواء وقد حرص الإسلام أيضا في هذا السياق على إضعاف العصبية القبلية على الدوام حيث تجري العملية السياسية في الدولة الإسلامية في ظل إعلاء معياري التقوى والكفاءة وتقديمهما على أي معيار آخر.

ويتعرض مفهوم الديمقراطية للكثير من الخلط والالتباس والتضليل المتعمد من

بعض الجهات فالغرب وأذنابه من العلمانيين العرب يضمنون مفهوم الديمقراطية قسرا الرؤية الليبرالية التى تتضمن أمريين كلاهما مخالف للإسلام:

أولهما التسليم بقررات محددة سلفًا مثل ما يسمى بالحقوق والحريات المدنية وحقوق المرأة والأقليات كل ذللك بمفهومه الغربى.

أما الثانى فهو عدم التسليم بأى قاعدة عقائدية أو أخلاقية مستقرة وإنما يتم وضع كل الأمور في مهب الأهواء الشخصية للشعوب تتحكم فيها كيفما تشاء تبعا لقاعدة الحكم العقلاني القائم على المصلحة التي تقررها العلمانية الغربية ثم العمل على قهر العالم الإسلامي على قبول هذه الديمقراطية بوضعه بين خيارين:

إما رفضها ومن ثم إظهاره أمام العالم بأنه صنو الاستبداد وعدو للحرية.

وإما قبولها بما تحمله من مضمون ليبرالي ومن ثم إسقاط كل قواعده الأساسية وإفقاده مضمونه الحقيقي أي تحوله إلى إسلام بلا معنى أي إسلام بلا إسلام.

وإن كان قد تطور الأمر في السنوات الأخيرة إلى عدم الاعتبار للخيار الأول ومن ثم غدا الموقف الجديد هو وضع العالم الإسلامي بين خيارين:

إما إجباره على قبول هذه الديمقراطية الليبرالية وهو لا يهمه من ذلك إلا إفقاده قواعده العقائدية والأخلاقية أي إفقاده إسلامه،.

وإما قهره عسكريا وإعمال الإبادة والتدمير في بلاده، كما حدث في أفغانستان والعراق.

فالغرب الأمريكي لا يهمه في شيء أن تختار الشعوب ما تريد بل يهمه تحديد ألا تختار الشعوب إلا ما يتوافق مع مصالحه هو في الأساس، فإن قيل إن استقرار الشعوب الإسلامية على الحرية والديمقراطية يفرغ شحنات الغضب المختقن ضد الغرب.

فإن تاريخ القوى الكبرى يقول أن دوافعها تتحدد في المصالح وليس في اتقاء غضب الشعوب.

إذن إذا أردنا أن نحدد موقفنا من الديمقراطية الليبرالية فإنه يجب تفريغها من مضمونها الليبرالي.

فإذا تم تفريغها من هذا المضمون الليبرالي المستحدث فإنه لا يبقى منها سوى أمرين:

الأول: هو مفهومها العام بمعنى الانحياز إلى سلطة الجماهير في مواجهة الاستبداد وهذا المعنى يتفق تماما مع الروح العامة للإسلام.

الثاني: الآليات والأشكال المختلفة للديمقراطية في ممارسة الشعب هذه الآليات والأشكال مثل النيابية والاستفتاء وتقسيم الدوائر الانتخابية على أسس تمنع التحزبات القبلية.

فهذه أقرب إلى المادة الخام أو بقول أدق الأشكال الهندسية الأولية التي يمكن من خلالها صنع صور مختلفة من البنايات الضخمة وهي في النهاية تجسيد لخبرات مختلفة من تجارب الشعوب في مراحل تاريخية مختلفة وكما نعرف جميعا فإن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بأخذها وعليه فإن الإسلام يقبل التعامل مع هذه الآليات (الخبرات) على الأسس التالية:

أن هذه الآليات نفسها قابلة للفك والتركيب والحذف والإضافة والتعديل والتطوير فعلى سبيل المثال فإن تقسيم الدوائر الانتخابية على أسس تمنع التحزبات القبلية يمكن استخدامه أيضا على أسس تعيق فاعلية القوى الاقتصادية أو المصالح الجغرافية في التأثير على توجهات الرأي كما أنه يمكن تقسيم البرلمان إلى نسب ثابتة تمثل التوازن بين الأغلبية والأقليات المختلفة على أسس عقائدية ومن ثم يمكن بهذه الطريقة استحداث صور مختلفة للديمقراطية تتناسب مع واقعنا المعاش وتوجهاتنا الحضرية دون الالتزام بالصور المحددة لتجارب الديمقراطية الليبرالية.

إن هذه الآليات تستخدم لتحديد المصالح المشتركة لمجموع المواطنين القاطنين

في الدولة عامة بمختلف فئاتهم، ولكنها لا تستخدم في فرض الأسس الأيديولوجية لعقيدة ما على الأخرى حيث (لا إكراه في الدين) أو لتحديد القيم العليا للدولة، فهي القيم الإسلامية ومن ثم فإنها لا تتدخل أدنى تدخل في التشريعات الخاصة بمجموع المسلمين فيها والتي تقتصر مرجعياتها على المرجعية الإسلامية.

الليبرالية الفكرية

الليبرالية الفكرية

المزيج الفكري الذي يسود العولمة الليبرالية

اعتاد الباحثون أن يتحدثوا عن عصر العولمة ــ بعد سقوط المعسكر الشرقى وسقوط الماركسية والأيديولوجيات الاشتراكية الأخرى ــ بأنه عصر سقوط الأيديولوجيات، وإن كان فوكوياما استثنى من ذلك الإسلام والرأسمالية الليبرالية(١).

وما نراه أنه ليس من الدقيق فلسفيًا وصف الرأسمالية الليبرالية بأنها أيديولوجية فكرية، فهى ليست سوى منظومة اقتصادية محددة، لا تستهدف غير الربح، وحتى الليبرالية كتيار سياسى؛ فإنها تعنى إتاحة الحرية للتيارات السياسية والفكرية المختلفة، سواء كانت أغلبية أم معارضة دون توجيهها توجيهًا محددًا.

ولو أننا نحينا الإسلام جانبًا الآن ــ وهو على العموم لا يصلح وصفه بأنه أيديولوجية، وإن كان لا شك يحمل أيديولوجية موجهة ــ فإنه يكون من الصحيح أيضًا وصف هذا العصر بعصر أيديولوجية السوق.

وإذا كان المحور الأساس لأيديولوجية السوق هو البحث عن تحقيق الربح؛ فإن ذلك يتوافق تمامًا من ناحية العملية مع تحقيق المنفعة، وهى الغاية التى تستهدفها الفلسفة البراجماتية الأمريكية التى يتم فرضها على العالم الآن، أى أن الأمرين: الليبرالية الاقتصادية، والبراجماتية الفلسفية وجهان لعملة واحدة، كما أشرت سابقًا.

ويبدوا أن وليم جيمس الذى تنبأ فى مطلع القرن العشرين بسيادة فلسفته البراجماتية على العالم فى حوالى عقد من الزمان،كان يحتاج إلى قرن كامل لتحقيق هذه النبوءة،

١- راجع كتابه الشهير: نهاية التاريخ

ولكن مع إقرارنا بأن الفلسـفة البراجماتية هى الفلسفة القائدة لعصر العولمة الليبرالية؛ فلا شـك أن هناك تيارات فكرية أخرى تشـارك البراجماتية هذه القيادة، وإن كان بنحو أقـل فاعلية، وأقل تأثيرًا مثل النيتشـوية، ومـا بعد الحداثة، ليتكون مـن كل ذلك مزيج فكـرى متداخـل يقـوده الفكـر البراجماتى، وتضمـن من خلالـه النخـب البراجماتية السيطرة على العالم، وتهيئة الشعوب للاستغلال والهيمنة والاستبعاد.

البراجماتية الفكر الرئيس للعولمة الليبرالية

ما هو الفكر الرئيس لليبرالية وللعولمة الليبرالية تباعا ؟.

إنه نفس الفكر الذى قاد المعسـكر الغربى قبل انهيار المعسـكر الشـرقى الذى كان يواجهـه فى مطلع التسـعينيات من القرن الماضى، غاية ما فى الأمـر إنه بعد انهيار هذا المعسـكر الأخيـر حل هذا الفكر القائد للمعسـكر الغربى محل الفكـر الذى كان يقود المعسـكر الشـرقى أيضًا، أى إنه صار يقـود العالم أجمع، ومن هنا جـاء كونه معولما، أى تعميمه على العالم أجمع، ويأتى بعد هذا ما صاحب ذلك من تطور تكنولوجي فى عالم الاتصالات والإنترنت؛ يسـر القدرة على انتقـال الأفكار والمعلومات بين أرجاء العالـم، وإن كانت فـى الغالب الأعم تنتقل فى اتجاه واحد، كما سـنبين فيما بعد، فإذا تحدثنا عن الجانب المتعلق بتعميم حرية التجارة، وانهيار الحواجز أمام تدفقات السلع والخدمـات ورأس المال عبر الحدود، أو مـا يعبر عنه بالبعد الاقتصادى للعولمة؛ فإن ذلك يندمج فى تقديرنا هنا بالفكر القائد الذى تحدثنا عنه، كما سنبين لاحقًا أيضًا.

لا يسـعنا الحديث هنا لمناقشـة المسألة أيهما يقدم على الآخر: الفكر أم الاقتصاد؟ فهى مسـألة فلسـفية عميقة عتيقة يضيق المجال عنها، ولكننا سـنجد أمـام الحالة التى نحـن بصددهـا والمتعلقة بعصـر العولمة الذى نعيشــه الآن أن كلا البعديـن: الفكرى والاقتصـادى وجهان لعملة واحدة؛ لأن اسـتهداف البراجماتية للمنفعة واللذة لا يكاد

يختلف من الناحية العملية عن الغاية المستهدفة من الرأسمالية الاقتصادية، وهى الربح وهذا ما سنبينه تفصيلاً فيما يلى:

ولا يكاد يكون هناك موضع جدل كبير فى القول بأن الفكر البراجماتى هو الفكر القائد لعصر العولمة، وتفصيل ذلك أنه بنهاية الحرب العالمية الثانية، وانتقال مركز ثقل القوى الغربية للولايات المتحدة الأمريكية؛ انتقل بدوره الفكر البراجماتى الأمريكى إلى مركز قيادة الفكر الغربى بوجه عام، ومن ثم سيادة هذا الفكر على العالم فى عصر العولمة.

ولا بد أن نقرر أولاً أن الفلسفة البرجماتية هى الفلسفة التى تتسق مع أسلوب الحياة الأمريكى ذاته، أى أنها جاءت لتعبر عما هو واقع بالفعل، ويقول فى ذلك ويلسون آلن فى كتابه "الثقافة الأمريكية": "إذا كانت النظرة البراجماتية للحياة سائدة ومبتغاة فى الولايات المتحدة الأمريكية بأسلوب أكثر انتشارًا، وأكثر صدقًا منه فى أى مكان آخر فى العالم الغربى؛ فقد كان لها السيطرة الحالية على أغلبية الأمريكين لمدة طويلة قبل أن يحاول أحد وصفها بأسلوب الفكر المجرد"[1].

ومن ناحية أخرى فإن وليم جيمس المنظر الأكبر لهذه الفلسفة قد وضع عنوانًا جانبيًا لكتابه المسمى بنفس الأسم (البراجماتية) هو (معالجة جديدة لطرائق قديمة فى التفكير) وحقيقة ذلك أن البراجماتية تنطلق فى الأساس من المزج بين فلسفتين قديمتين لهما مكانة كبيرة فى الفلسفة الأغريقية التى تنطلق منها الحضارة الغربية بوجه عام، هاتان الفلسفتان هما الفلسفة السفسطائية التى ذهبت إلى أن الحق والباطل وجهان لعملة واحدة، والفلسفة الأبيقورية التى جعلت من اللذة المعيار الوحيد للفضيلة، فأخذت من الأولى نظرتها النفعية فى التعامل مع الأشياء، ثم قدمت ذلك فى أسلوب أكثر معاصرة وأكثر مرونة فى التعامل مع النوازع الإنسانية المختلفة،

١- ويلسون آلن، الثقافة الأمريكية: ص ٢٤

يقول وليم جيمس عن الاتجاه البراجماتي: " إنه اتجاه تحويل النظر بعيدًا عن الأشياء الأولية: المبادئ، النواميس، الفئات، والحتميات المسلم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة: الثمرات، النتائج: الأثارة الوقائع، الحقائق "[1].

والبراجماتية "ليس لها أية عقائد يقينية أو جزمية، أو أية مذاهب أو مبادئ، اللهم إلا طريقتها ومنهاجها"[2]، وأسماء مثل الإله، العقل المطلق لا نستطيع اعتبارها نهاية مطاف سعينا نحو الحقيقة؛إذا يتعين على الأنسان من وجهة نظره " أن يخرج من كل كلمة قيمتها النقدية الفورية العلمية وأن يمرسها على العمل بإظهار كيفيتها فى نطاق مجرى خبرته، فهى لا تبدو حلاً بقدر ما تبدو برنامجًا أو منهاجًا للمزيد من العمل، (ومن ثم فإن النظريات تصبح أدوات ووسائل لا حلولاً لألغاز، ولا إجابات عن الأحجية نستطيع أن نسكن إليها "[3].

فنحن علينا أن نضع كل المفاهيم المطروحة على بساط البحث على المحك البراجماتي، وسنفوز عند ذلك بالنجاة من الجدل الباطل العقيم.

فإذا لم يكن ثمة فرق عملى بين قولين بالقياس إلى صحة هذا أو ذاك، إذن فالاثنان حقًا عبارة واحدة فى شكلين مختلفين، وإذا لم يكن فرق عملى يحدث، سواء كانت عبارة معينة صحيحة أو باطلة، فإن العبارة ليس لها معنى حقيقي.

وفى كلتا الحالتين فليس هناك شئ يستحق أن نتنازع من أجله، وأولى بنا أن نوفر جهدنا، ونمضي إلى أمور أكثر جدوى وأهمية، أى أن الحقائق ينبغى أن يكون لها نتائج علمية.

لقد كان الحق هو الغاية لكل الفكر الإنسانى، لكن وليم جيمس جعل الحق هو مجرد وسيلة إلى الفوائد والمنافع وهو بهذا لا ينفى عن الحق فقط أى معنى مبستقل

١- وليم جيمس، البراجماتية: ص ٧٦.
٢- المرجع السابق: ص ٧٥.
٣- المرجع السابق: ص ٧٤.

ولا يبـرر فقط أيضًا الحصول على المنافع بإضفـاء صفة الحق عليها، ولكن الأهم من ذلـك كلـه أنه يخلط بين الحقائق والوسـائل بطريقة تؤدى إلى تذويب الحقائق بشـكل مطلق ونهائى.

ولا يختلـف الأمر كثيرًا لدى جون ديوى (فيلسـوف البراجماتية الآخر والأمريكى أيضًـا) فالأفـكار فى نظر ديوى "لا تعدو أن تكون أدوات يسـتعين بها صاحبها لتحقيق التوافق مع البيئة، فالفكرة آلة نافعة تعين صاحبها على الحياة، والأفكار الفاشـلة تؤدى بصاحبهـا إلـى الهلاك، والأفـكار لذلك هى هـذه الأشـياء والوسـائل أو الذرائع التى يتلمسها الأنسان فى حياته لتحقيق هذا التوافق"[1].

وكما يقول جون ديوى "فالحق هو ما يهدينا هداية ناجحة، والإمكانية المحققة فى مثل هذه الهداية الناجحة هى على وجه الدقة ما نعنيه بكلمة حق"[2].

والمبرر الأساسـى لهذه الطريقة فى التفكير هو كما يقول وليم جيمس: إن الأنماط المتعددة من التفكير كلها متعارضة، وليس فيها واحد على سـبيل الحصر يسـتطيع أن يقيـم الحجـة على دعـوى الصحة المطلقة، أفلا ينبغـى أن يثير ذلك أحتمـالاً أو فرضًا أو ظنًا، أو حدسًـا مناصرًا بوجهة النظر البراجماتية، وعلى هذا الأسـاس فإنه يتسـاءل: ومادامت هذه الأنماط المتعددة من التفكير غير صحيحة، لكنها خدمت أغراضًا معينة لكـم فلمـاذا لا يثير ذلك ـ ولو حتى أحتمالاً ـ مناصـرًا لمقولتنا: أن الحقائق ينبغى أن تكون هى الوسائل التى نستطيع بها أن نصل إلى ما نريد.

أى أن الرجـل يبـدأ بموقف عبثى من الكون، وينتهى بنا إلـى موقف عبثى أيضًا، ثم يقول لنا: إنه مادام الأمر كذلك فبدلاً من اليأس والمرارة والسأم، على كل منا أن ينتفع بما يريح نفسـه ويجد فيه المنفعة واللذة، ولو بشكل مؤقت ومتغير وعليه لكى يستريح

١- د. هانى محمد بخيت، البراجماتية الأمريكية المعاصرة: ص ٦٧.
٢- نقلاً عن المرجع السابق: ص ٧٢.

تمامًا _ كما يظن وليم جيمس _ أن يعتقد أن ذلك الذى يفعله هو الحقيقة.

وكما يظهر من كلام الرجل؛ فإنه لا يؤمن بالحق أو الحقيقة أصلاً، ولا يبحث عنهما، ولا يهمه فى شئ أن يبحث عنهما،وإنما يحاول فقط أن يقدم تبريرًا فلسفيًا لكل من يعمل على ما ينفعه ولكى يرضينا فقط، ويقوى من عزيمة ما يتفق معه فى ذلك، فقد أطلق على هذه التبريرات لفظ الحقائق، ومن ثم تكون خلاصة المذهب هى (البحث عن تبرير للمنافع كما يراها أصحابها فى عالم يخلو من الحقائق وقد أرهقه البحث عنها).

الموقف البراجماتى من الدين

هنا يبلغ الغي البراجماتى مداه، ويحصد وليم جيمس الحصاد، فالدين الذى قتل من أجله بلايين البشر على امتداد العصور، الذى يعتبر الموقف منه أهم ركيزة للإنسان؛ لا ينظر إليه وليم جيمس إلا على إنه محقق لبعض المنافع وليس مهما بعد ذلك الإيمان بالدين نفسه، مادام أن إرادة الاعتقاد فيه تكفى لتحقيق المطلوب بل وليس مهمًا الاعتقاد بدين معين،فأي دين يحقق النافع المطلوب منه يكون مقبولاً، وكل فرد يكون حرًا فى القيام بتجربته العقائدية التى تختار على أساسها الدين الذى ينفعه فليس من المهم لدى الرجل أن يكون الله ذا وجود أو لا وجود، ولكن المهم كما يقول "أن نتمتع بإلهنا إذا كان لدينا إله" [1].

ثم إنه ليس من المهم لدى جيمس أن يكون الله واحدًا، أو أن تكون هناك آلهة متعددة؛ حيث يذهب إلى أن "فرض الشرك ليس أقل احتمالاً من فرض التوحيد، فلماذا لا نقول بوجود قوى متعددة تحكم الكون".

وعلى ما سبق؛ فإن الإله المطلوب لدى جيمس يجب أن يكون "صديقًا ومعينًا ووفيًا وخادمًا، وقد يكون معزيًا مقويًا، وقد يكون منذرًا معاقبًا تبعًا لحالتنا وحاجتنا، وكما أنه

١- وليم جيمس، البراجماتية: ص ١٣٧.

هـو خادم لنا فهو رفيق كثير المطالب دائب الحاجات؛ لأن ذلك يفرض علينا واجبات جديدة ومهمات كثيرة تبعث فيما حولنا جوًا من العواصف والمخاطر، من شأنه دائمًا أن يشحذ هممنا، وأن يوقظ فينا أعلى الإمكانيات، وهو نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقدمات بقائه؛ لأنه إله متناهٍ هو نفسه جزء من العالم"[1].

ولأن الله عنده ذات متناهية؛ فإنه لا يمكن أن يحيط بكل شيء، أو أن يعرف كل شيء، وليس في استطاعته أن يتمنى لنا خيرية العالم؛ لذلك فهو لا يفرض علينا طريقًا معينًا نكون ملتزمين أمامه أن نسير فيه، هذا فضلاً عن أنه هو نفسه ليس بقادر على كل شيء، ولكنه ليس إلا واحدًا من بين متعاونين كثيرين فى وسط جمهرة من المتحكمين فى هذا العالم، تعالى الله عما يقولون علوًا كبيرًا،

ومن الواضح أن جيمس أراد أن يستخدم الدين استخدامًا نفعيًا بحسب مذهبه، فقد استعاض عن الاعتقاد بالله بإرادة الاعتقاد فيه، على حد قول الفيلسوف الإنجليزى بريتر اندرسل، ولم يكتف بذلك بل أنه أراد أن يصنع دينًا وإلهًا "أو آلهة متعددة" بحسب ما يفضل بالهيئة والكيفية التى تخدم أغراضه هو، بل وبحسب ما يوحى به مزاجه المتغير، المهم فقط أن يمنحه ذلك الاعتقاد هو ومريديه الطمأنينة والسكينة، أو بقول أدق وأكثر تحديدًا يساعدهم على مواصلة حياة المنفعة واللذة التى يريدونها، وفى ذلك قمة العبث.

١- زكريا ابراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١١٢.

الظاهر الماسونى المستخدم

الأفكار التى تدعو إليها الماسونية ظاهريًا مثل: الحرية ـ الإخاء ـ المساواة ـ التسامح؛ فضلا عن المرجعية العلمانية هى نفس الافكار التى يتشدق بها الليبراليون فى كل مكان كما أن بعض أهم قادة الفكر الليبرالي كانوا فى نفس الوقت قادة للمحافل الماسونية فى دول عديدة والمثل الأشهر لذلك فولتير فقد تولى الرئاسة الشرفية للمحفل الماسوني الفرنسي فى أخر أيامه كما أن قادة الثورتين الليبراليتين الأمريكية والفرنسية كانوا من الماسون تقريبًا مثل جيفرسون وأدامز وجورج واشنطن ونابليون وكليبر وديزيه وكل ذلك يستلزم علينا محاولة فهم ما هذه الماسونية ؟ على الرغم من غرابة موضوعها وإبتعادها فى الجانب السرى منها عن المنطق العقلاني الجاف الذى تتسم به الليبرالية فى أبعادها المختلفة.

ونظرًا لأن الماسونية ما هى إلا منظمة سرية فى الأساس يكتنفها الكثير من الغموض والأسرار، خصوصًا فيما يتعلق بمنشئها التاريخي، والقوى المحركة لها؛ فإن تعريفها يختلف باختلاف المنظور الذى ينطلق منه هذا التعريف، ومن أهم النظريات التى تتحدث عن أصل الماسونية تلك النظرية التى ترجع بها إلى بناة الأحجار فى العصور الوسطى، أو الأديرة القديمة أو هيكل سليمان.

وهناك نظرية لا تكتفى بهذا بل تعود بها إلى نوح أو إلى آدم.

ونظرية أخرى تقول: إنها نتاج فرسان الهيكل بعد قمع هذه الجماعة عام ١٣١٢م.

وهناك من يقول: إنها مستمدة من الأثينيين[1].

١- وزمان ماكنزى فى كتابة «الجمعيات السرية»، راجع فى تفسير منشأ الماسونية، ص ٢٢،

ويذكر اسكندر شاهين:

"أن الأب لويس شيخو اليسوعي الذي يعتبر أول من توصل إلى كشف معظم الطقوس والرموز الماسونية في لبنان يقول: إن القديس "اليان" الذي يقول عنه صاحب الخلاصة الماسونية بأنه منشئ جماعة الماسون في إنجلترا عام ٩٢٦ كان أحد شهداء ثلاثة قتلوا عام ٢٦٨ أيام اضطهاد "دقلديانوس" فيكون معنى هذا أن القديس "اليان" العظيم نزل من السماء بعد موته بنحو ٦٤٠ عامًا.

ويضيف الأب شيخو في كتابه "السر المصون في شيعة الفرماسون": "لا ينكر أنه شاعت بين الوثنيين في القرون السابقة لعهد المسيح عدة جمعيات سرية كانت تحجب أسرارها الفاسدة تحت شر الظلمة فتدعى ظاهرًا ترقية العلوم أو التقرب من الآلهة وهي في الواقع موارد خلاعة وتهتك وكان أسوأها فعلاً الجمعيات المتسترة وراء حجاب الدين كأسرار "الوسيس" و"كيبالة" و"أدونيس ـ تموز"، والعلماء الذين دققوا البحث فيها تحققوا ما فشى في مشايعيها من سوء الآداب".

وأضاف الأب شيخو: "وقامت في القرن الثالث للميلاد "الشيعة المانوية" فأخذت من أقوال "اللاأدريين" وزادت عليها مبدأ "الثانوية" فجعلت إلهًا للخير وإلهًا للشر يتنازعان السيطرة على العالم كما أقر أحد زعماء الماسونية الكبار في ألمانيا ومنشئ بعض فرقها المعروفة بفئة "المتنورين" الدكتور ويسهويت مؤلف "دستور التنوير" بقوله: لا يعرف أسرار الماسونية إلا المتنورون، فالفارس المتنور يفوز بمرغوبه إذا درس كتب "اللاادريين" و"المانويين" ويضيف الأب شيخو نقلاً عن المؤلف "ن، ويشان": يتخذ الماسون رموزًا وألفاظًا مستعارة من "اللاادريين" و"المانويين" ويرددها أغلبهم كالببغاء ولا يعرف حقيقتها إلا المتوغلون منهم في الدرجات العليا وقليل من هم، فمن آثار تعليم تلك الشيع في الماسونية تشدقها بمعرفة النور وتنوير عقول الداخلين

فى جماعاتهم وافتخارهم بنفى الظلمة ويشيرون إلى ذينك المبدأين أى النور والظلمة بعمودين يقيمونهما فى وسط ناديهم السرى يدعونهما بوعز وجاكين، ومنها الاسم الذى يتحله الماسون "أبناء الأرملة" يريدون "مانى" ابن أرملة المدائن الذى سلخ جلده ملك الفرس.

ويضيف الأب شيخو: ومن أجداد الماسونيين الذين لهم حقوق الأبوة عليها "شيعة الهيكليين"، وقد كان هؤلاء طائفة رهبانية مركزها القدس انشئت للدفاع عن الأراضى المقدسة أيام الصليبيين إلا أنها فى حقبة من الزمن ظهرت على حقيقتها اليهودية، وبالنظر لشذوذهم وملاذهم شذبتهم الكنيسة وأمرت بإلغائها.

ويضيف الأب شيخو: فى الماسونية عدة أشياء تشير إلى تاريخ اليهود وعاداتهم ولا سيما شيعة "القباليين" التى انتشرت فى القرون الوسطى ومزجت التعاليم الفلسفية والأقوال السفسطائية والأقاويل السحرية"[1].

وعلى الأسس السابقة؛ فإن التعريف العام للماسونية الذى قد يجمع النظريات السابقة هو أن: الماسونية منظمة سرية تحمل شعارات الحرية والإخاء والمساواة، وتحقيق التعاون بين البشر، فى نفس الوقت الذى تمارس فيه طقوسًا سرية غامضة، وينسب إليها التآمر لصنع أحداث تاريخية عظمى كالثورة الفرنسية، والبلشفية والأتاتوركية، ويُتَّهم اليهود لدى البعض بإدارتها من وراء الستار.

يقول الكاتب الإنجليزى ولتون هنه:

"إذا ادعت الماسونية بأن لديها أسرار المعرفة التى سيستفيد منها كافة بنى البشرفى تمكين الإنسان من الوصول إلى حياة أسمى وأعلى أخلاقيًا، فإن مجرد إحتفاظ الماسونية بتلك المعرفة لنفسها فقط هو عمل لا أخلاقي.

١- الماسونية ديانة أم بدعة: ص ١٦ : ١٧ ، بيسان للنشر والتوزيع.

وإذا لم يكن لدى الماسونية مثل هذه الأسرار فإنه ليس من الأخلاق فى شيء أن تدعي أنها موجودة لديها وأنها فى حوزتها.

وبعد كل شيء، لماذا ينبغي أن تكون أية معرفة عن الأخلاق وطبيعة أو اسم الله، سرًا؟ إن محاضرة هيئة التتبع والمراقبة التابعة للدرجة الأولى من درجات الماسونية تحاول الإجابة على هذا السؤال، وهو جواب صحيح، إلا أن الجواب،، سيكون موضوعًا للسخرية والاحتقار فى القرن العشرين المستنير، ولهذا السبب فإن المحاضرة تشير ضمنًا إلى أن تعاليم الماسونية قد احتفظ بها سرًا لنفس السبب الذى جعل المعرفة العليا سرًا وحيازتها المرتبطة بقسم قد أبقيت حكرًا على الأقلية فى مصر القديمة، وذلك لأن تلك المعرفة تمنح قوى وسلطات خفية قد يساء استخدامها إذا وضعت فى أيد غير جديرة بها.

ولكن هل باستطاعة ماسونيينا الديموقراطيين والمستنيرين فى هذه الأيام، أن يفكروا فى إعطاء جواب أفضل؟ إن طقوسهم لا توحي بأي شيء من هذا فى أي مكان، بل إن من الصعوبة بمكان وحتى بعد القيام بأقصى أنواع التحريات المضنية أن نعتبر تلك الطقوس "مستنيرة" وكيفما كان أسلوب ترجمة أو تأويل تلك الأعمال الحمقاء والترهات بخفايا الماسونية ورموزها فإن من الواضح أن هذا الأمر سيبقى سرًا غامضًا غير قابل للشرح أو التأويل، حتى للماسونيين"[١].

أيًا ما كان الأمر؛ فإن ما يهمنا فى الموضوع هو تلك الشعارات التى ترفعها الماسونية فى الظاهر: الحرية والإخاء والمساواة، أضف إلى ذلك ـ وقبل كل ذلك ـ الأسس الفكرية المعلنة: العلمانية غير الملحدة ـ احترام الله كمهندس أعظم للكون ـ التسامح مع أى دين[٢]، وهى نفس الأفكار تقريبا التى يتشدق بها أغلب التيارات

١- فضح اللعبة الماسونية: ص ٧٨: ٧٩.

٢- نتحدث هنا عن ظاهر الماسونية المعلن؛ لأنها فى الحقيقة سميت بذلك بحسب المنضمين إليها.

الليبرالية فى كل مكان.

يقول الواعظ الماسونى الأشهر جيمس أندرسون فى كتابه "الدساتير" صدر عام ١٧٢٣م: "إن الماسونى كان يُلَقَّن ألا يكون كافرًا غبيًّا، وألا يكون مفكرًا حرًّا غير متدين وأن يحترم السلطات المدنية، وألا يشترك فى الحركات السياسية، ولأن الماسونيين رفضوا المعتقدات الكنسية الجامدة فهم يحترمون الله كمهندس أعظم للكون، ويتسامحون مع الأديان"(١).

ولأن دستور أندرسون هذا يكاد يكون الوثيقة الوحيدة التى يجمع على ثباتها الماسونيون وغير الماسونيين فإننا ننقل عنها بعض المواد الهامة.

وفى الحادى والعشرين من تشرين الثانى ١٧٣٧، أرسل المعلم الأعظم لجمعية الماسونيين فى المملكة الفرنسية، الكونت دى درفنتواتر De Darwnetwater إلى زميله البارون دى شفر Scheffer، مؤسس أول محفل ماسونى فى السويد، الترجمة الفرنسية لدستور اندرسون، وقد جاء فيه:

المادة ١ : فى شأن الله والدين: على الماسوني، بحكم وضعه، أن يتقيد بالشريعة الخلقية، فإذا أدرك معنى الفن، فلن يكون ملحدًا ولا مارقًا فاسقًا، فى القرون الغابرة كان الماسون ملزمين باتخاذ الديانة الكاثوليكية، ولكن منذ بعض الوقت لم نعد فى حاجة إلى النظر فى مشاعرهم الخاصة، وإنما يطلب منهم أن يكونوا مسيحيين أوفياء لوعدهم، رجال شرف واستقامة، مهما اختلفت مذاهبهم فى ما عدا ذلك، بهذه الطريقة تصبح الماسونية هى المركز والوحدة (لإقامة) صداقة راهنة بين أشخاص كانوا لولاها بعيدين ومعزولين أبدًا بعضهم عن بعض.

المادة ٢: فى شأن الحكومة المدنية: على الماسوني أنَّى وُجِدَ وأينما عمل، أن يكون

١- الموسوعية السوفيتية الكبرى عام (١٩٧٧م) نقلاً عن د. على شلش، تاريخ الماسونية فى مصر: ص٤٣.

خاضعًا للسلطة المدنية، ويجب ألا يشترك فى دسائس تنقض السلام والطمأنينة فى مملكة ما، وألا يتصدى لأوامر الولاة الأدنين، فنظرا إلى أن الماسونية قد رزحت دائمًا تحت عبء الحروب والنزاعات، فالملوك والأمراء فى الزمن الغابر قد آثروا الماسونيين من أهل الخبرة بعطفهم وحمايتهم، وذلك بسبب خضوعهم وأمانتهم وما ينتج عنهما من إحباط لدسائس الأعداء وسعاياتهم، وتنويهًا بأمجاد الأخوة التى مارسوها دائمًا ممارسة ممتازة أيام السلم، ومن ثم فكل أخ يتمرد على الدولة يجب ألا يساند فى عصيانه، ويمكن بل يجب أن يرثى لشقائه ويسعى إلى إعادته إلى (طريق) الواجب[1].

ويوصى البند ٦ "بإقصاء كل الخلافات والمنازعات، وكل ما يمكن أن يؤدى إليهما وبخاصة المجادلات فى شأن الدين والشعوب".

وقد بقيت الماسونية السويدية حتى اليوم شديدة التمسك بقوانين الجمعية كما نقلها إليها الكونت دى درفنتواتر.

وقد عمد الملك السويدي غوستاف الخامس ـ وهو المعلم الأعظم والرئيس الأعلى للماسونية السويدية ـ فى ١ تموز ١٩٣٩، إلى تذكير جميع المحافل فى بلاده بأن "المنظمة الماسونية السويدية تقوم على أسس مسيحية وتتصرف بوحيها وينتج عن ذلك أن المنظمة تضع شرطًا أساسيًا للانتماء إليها المجاهرة بالدين المسيحى، وإما الإنتماء إلى ديانات أخرى، وتلقن المنظمة أعضاءها الولاء والطاعة للسلطات والقوانين، وممارسة الواجبات المترتبة على المواطنين، والأخلاق الحسنة ومحبة القريب، وتترك لهم كامل حقهم وحريتهم فى التصرف كما يرتأون، فى كل الشؤون الكنسية والسياسية والاجتماعية، بيد أنه محظور قطعًا على أعضاء الجمعية الماسونية السويدية التعرض لمثل هذه الشؤون داخل المحافل".

---

١ - من المعروف أن الواقع التاريخى للماسون على النقيض من ذلك تمامًا، فهم دائمًا متهمون بصنع الدسائس أينما وجدوا.

وأما الشرق الأعظم _ وهو أحد المحافل الفرنسية الكبرى _ فقد استعاض، سنة ١٨٦٥، عن البند الأولى من دستور اندرسن فى شأن الله والدين، بالنص التالى:

"هدف الماسونية _ وهى فى جوهرها مؤسسة إنسانية وفلسفية وتقدمية _ البحث عن الحقيقة والعناية بالمسلكية الشاملة والعلوم والفنون، والقيام بالأعمال الخيرية،

"وقد اتخذت لها مبدأ: وجود الله وخلود النفس والتضامن البشري".

"وتعتبر حرية الضمير حقًا يعود إلى كل إنسان، ولا تصد أحدًا بسبب معتقداته،وشعارها الحرية والمساواة والإخوة".

سنة ١٨٧٧، حُذفت الفقرة الثانية من المادة الأولى من دستور اندرسن، المشتملة على إعلان وجود الله، وقد علل المسؤولون فى الشرق الأعظم هذا التعديل بأن الماسونية تحترم كل المعتقدات وكل الضمائر، ولا تريد بل ولا يمكنها أن تكون مؤسسة ذات طابع عقائدى محدد.

فى إثر هذا التعديل قطع المحفل الأعظم الإنجليزى كل علاقاته بالشرق الأعظم الفرنسى: "إن المحفل الأعظم الإنجليزى يؤكد وقد أكد دائمًا أن الاعتقاد بالله هو أول الدلائل الكبرى لكل ماسونية راهنة خالصة، فإذا انتفى هذا الاعتقاد (وسقط) إعلانه مبدأ جوهريًا لوجودها، فلا يحق لأى جمعية المطالبة بتراث التقاليد (التى جرت عليها) الماسونية القديمة الخالصة".

وأيًا كان الأمر فى حقيقة الماسونية؛ فإن ما يهمنا هنا هو الظاهر الماسونى المتعلق بشعاراتها (الحرية _ المساواة _ الإخاء _ التسامح الدينى)؛ حيث يستخدم هذا الظاهر كرداء لطيف تختبئ وراءه كل الدعوات والمخططات الإجرامية لأصحاب المصالح المختلفة، ويُعد لازمة إعلامية تتردد صباحًا ومساءً فى القنوات الفضائية ليمرر من خلالها الغزو الفكرى والثقافى والاقتصادى، والدعوات الإباحية والهدامة.

كما أن المنظور الماسوني لله كمهندس أعظم للكون وليس خالقًا له في الغالب يتوافق إلى حد كبير مع المنظور البراجماتي لله كإله محدود، لا يوجب التزامات محددة، تعالى الله عن ذلك.

أما النفاق بالحديث عن الحرية والإخاء والمساواة؛ فيعبر عنه تمامًا حديث سيدة أمريكا الأولى ـ زوجة بوش الابن ـ في المؤتمر الانتخابي للجمهوريين في سبتمبر ٢٠٠٨م عن إنجازات الحزب الجمهوري في منح الحرية لخمسين مليون إنسان هم عدد سكان العراق وأفغانستان!!.

أليس ذلك جنونًا أم حقيقة براجماتية؟ أم هما الاثنان معًا.[١].

١- شروح أكبر للماسونية في كتابي: الماسونية وبروتوكولات حكماء صهيون.(تحت الإعداد للطبع).

ليبرالية فوكوياما

ليبرالية فوكوياما وعلاقتها بالليبرالية المعاصرة
من نهاية التاريخ لنهاية الإنسان:

نظرية فوكوياما في نهاية التاريخ هي أهم النظريات الضالعة في الدفاع عن الديمقراطية الليبرالية في هذا العصر حيث تقوم نظرية فوكوياما في نهاية التاريخ أو الثيموس على تفسير كوجيف لهيجل الذي يصفه بأنه أفضل تفسير له في القرن العشرين.

وإن كان كوجيف هذا الذي كتب تفسيره في أواسط القرن التاسع عشر متأثرا بالليبرالية الأمريكية حينئذ قد أخذ من هيجل جزءًا مبتسرًا من فلسفته الأمر الذي يعني أنه لم يأخذ بفلسفته الكلية بوجه عام، ولذلك يرى فوكوياما أن هذا التفسير هو مزيج من أفكار هيجل وكوجيف معا، وبحسب هذا التفسير، فإن المسار التاريخي يحدده الصراع من أجل نيل الإعتراف والتقدير (الثيموس) ولقاء الإنسان الأول بغيره من البشر يؤدي إلى صراع عنيف يسعى كل متنافس فيه إلى إجبار الآخر على الاعتراف به من خلال المخاطرة بحياته.

وقد تسفر هذه المعركة الدموية عن نتيجة من ثلاث: فقد يموت المتصارعان فتنتهي بموتهما الحياة نفسها بشرية كانت أم طبيعية، وقد يموت أحد المتنافسين، فيظل المنتصر غير راض عن الوضع إذ لم يعد ثمة وعي بشري آخر ليعترف به وقد تنتهي المعركة بعلاقة بين سيد وعبد، إذ يقرر أحد المتنافسين الإذعان لوضع العبودية مفضلا إياه على خطر الموت، وحينئذ يشعر السيد بالرضا إذا خاطر بحياته ونال التقدير بسبب هذه المخاطرة من كائن بشري آخر.

وهذا اللقاء الأول بين البشر الأوائل في حالة الطبيعة بحسب نظرية (هيجل ـ

كوجيف) أو نظرية فوكوياما بمعنى أدق يماثل تماما في عنفه حالة الطبيعة عند هوبز أو حالة الحرب عند لوك غير أنه لا يسفر عن عقد اجتماعي أو أي شكل من أشكال المجتمع المدني الذي يسوده السلام وإنما عن علاقة بعيدة كل البعد عن التكافؤ وهي علاقة السيد بالعبد.

والإنسان إذ يخاطر بحياته من أجل المنزلة الخاصة يثبت قدرته على التصرف مخالفا لأقوى غرائزه وأهمها ـ بحسب النظرية ـ وهي غريزة حفظ الذات أو كما يقول كوجيف، على الرغبة البشرية عند الإنسان حيث يتغلب على رغبته الحيوانية في الحفاظ على الذات، ولهذا فإنه كان من المهم أن تدور المعارك في فجر التاريخ حول المنزلة وحدها أو على شيء تافه في ظاهره كالوسام أو العلم الذي يعني الاعتراف والتقدير.

فسبب دخولي الحرب هو أن أجعل كائنا بشريا آخر يعترف بأني على استعداد للمخاطرة بحياتي وأنني بالتالي حر وإنسان حقا، أما إن نشبت الحرب الدامية بغرض الدفاع عن عائلتنا أو تملك أرض العدو وممتلكاته (أو ما يسميه البورجوازيون المحدثون المتأثرون بفكر لوك بالغرض العقلاني) فالمعركة إنما تستهدف إشباع حاجة حيوانية أخرى.

ولم تكن علاقة السيد بالعبد علاقة مستقرة في المدى الطويل بالنظر إلى أنه لا السيد ولا العبد رأيا فيها إشباعا لرغبتهما في الاعتراف، ويمثل هذا الافتقار إلى الرضا ـ بحسب النظرية ـ تناقضا في المجتمعات التي تعرف نظام الرق وهو ما ولد الحافز إلى المزيد من التقدم التاريخي، فإن كان أول ما أقدم عليه الإنسان هو المخاطرة بحياته بخوض معركة دموية، فإن تلك المخاطرة لم تحرره تماما ولا هي أشبعته، وإنما كان بالوسع تحقيق ذلك.

وإذا كان السيد يخاطر بحياته ليثبت أنه حر فإن العبد يستسلم لخوفه من القتل، ويظل بالتالي حيوانا محروما خائفا، غير أن افتقار العبد إلى الحرية وعدم اكتمال إنسانيته هما مصدر المأزق الذي يعيشه السيد الذي يريد أن يعترف به إنسان حر، أي أن يعترف بقيمته وكرامته الإنسانية إنسان آخر له قيمة وكرامة، فإذا هو وقد كسب المعركة من أجل المنزلة يكتشف أن الذي اعترف به قد أضحى عبد لم تكتمل إنسانيته ؛ لأنه استسلم للخوف الطبيعي من الموت، وبذا تكون قيمة السيد قد اعترف بها شخص لا يتمتع بآدمية كاملة، والعبد بدوره غير راض، غير أن سخطه لا يؤدي إلى جمود قاتل كما في حالة السيد، وإنما إلى تغيير خلاق مثير، إنه بإذعانه للسيد لن ينال الاعتراف به كائنا إنسانيا، بل سيعامل وكأنه شيء وأداه لإشباع حاجات السيد، فالاعتراف هنا من جانب واحد، غير أن هذا الافتقار التام إلى الاعتراف هو ما يخلق لدى العبد الرغبة في التغيير.

وعن طريق العمل يستعيد العبد إنسانيته التي فقدها نتيجة خوفه من القتل، ففي باديء الأمر كان العبد مجبرا على العمل لإشباع حاجة السيد بسبب خوفه من الموت، غير أن الحافز على العمل عنده تغير بمضي الوقت، حيث يدرك أنه يستطيع تغيير الطبيعة وبذا يخترع التكنولوجيا، فالعلم الطبيعي الحديث _ بحسب هذه الرؤية _ ليس من اختراع السادة الذين يتوافر لديهم كل ما يشتهون، وإنما هو من اختراع العبيد المضطرين إلى العمل والساخطين على وضعهم الراهن.

ويكتشف العبد بفضل العلم والتكنولوجيا أنه قادر على تغيير الطبيعة، لا البيئة الطبيعية التي ولد فيها فحسب وإنما طبيعته هو أيضا، وقد تمكن العبد بفضل عمله من أن يحرر نفسه من قيود كثيرة فقد سيطر على الطبيعة وغيرها، وفق مفاهيمه، ثم أدرك واعيا إمكان تحقيق حريته، وإتمام المسار التاريخي هنا لا يتطلب عند هيجل أكثر من تحويل المسيحية إلى مذهب دنيوي، أي ترجمة للمفهوم المسيحي عن الحرية إلى

معنى " هنا والآن "، وهو يتطلب معركة دامية أخرى يحرر فيها العبد من هيمنة السيد،

وقد رأى هيجل في فلسفته نوعا من تحول العقيدة المسيحية بحيث لا تقوم على أساس الخرافة (بحسب تعبير فوكوياما) وسلطان الكتاب المقدس، بل على أساس وصول العبد إلى المعرفة المطلقة والوعي الذاتي، لقد كانت الرغبة المستمدة لدى العبد في نيل الاعتراف هي المحرك الذي دفع التاريخ إلى الأمام، لا رضا السيد عن نفسه وفكرته الجامدة عنها.

ولا بد أن نتوقف هنا عند فكرة الثيموس ذاتها (الرغبة في الاعتراف والتقدير) من حيث كونها الدافع الأساسي لتحريك مسار التاريخ، وما نراه أن الفكر-الغربي العلماني اعتاد دائما محاولة تفسير الصراع من خلال دافع رئيسي وحيد هو عند ماركس الاقتصاد، وعند فرويد الجنس، وهو هنا الرغبة في نيل الاعتراف والتقدير، والواقع الإنساني بحسب ما نراه يشهد بأن هذه الدوافع جميعا تشترك مع دوافع أخرى في تفسيز المسار الإنساني.

ولا أريد أن أتوقف كثيرا عند مدى تفوق دافع الثيموس على الدوافع الأخرى، ومع ذلك تنبغي الإشارة هنا إلى أن هذا الدافع سواء تم وصفه بأنه مادي أو معنوي فإنه مازال يمثل الجانب الأناني في الإنسان الذي لا يسمح الفكر الغربي العلماني بافتراض وجود غيره، فهو على الرغم مما يقوم به من تضحيات لا يزال لا يهدف إلا إلى إرضاء الأنا، ومن ثم لا يخرج عن الجانب غير المتعالي من الإنسان، ولا يمكن أن يكون بديلا أو تفسيرا لدوافع أخرى توجه المسار الإنساني مثل الشعور الديني أو الشعور الدفين بحب الحق والعدل، وهي الدوافع التي تنطلق من الجانب المتعالي في الإنسان.

فالثيموس لا يستطيع تفسير تضحيات الأنبياء والكثيرين غيرهم الذين أقبلوا على

تقديم تضحيات رهيبة دون أية رغبة في نيل الاعتراف والتقدير، وفي الإسلام أشار سيدنا محمد ﷺ إلى هذا الجانب فذكر الرجل يقاتل حمية، والرجل يقاتل شجاعة ثم حدد المعيار الإسلامي الذي يخرج عن تلك التقديرات الغربية، وهو أن يقاتل الرجل لتكون كلمة الله هي العليا، بل إن الحياة تفتقد القدرة على الاستمرار إذا فقدت هذا المداد المستمر من هؤلاء البشر، ومن ثم فليس غريبا أن نجد أدباء عالميين بلغوا درجات مرتفعة من الإنسانية مثل فيكتور هوجو ودوستويفسكي يفترضون حتمية وجود أشخاص مثل فان فلجان في بؤساء هوجو أو الأمير ميشكين في أبله دوستويفسكي.

ومن ناحية أخرى فإن الثيموس يظل محدودا في تفسير جانب وحيد من جوانب الصراع الإنساني، ومن ثم لا يمكن تعميمه على كل البشر لأن جماهير غفيرة من هؤلاء البشر تندفع إلى الصراع تحت ضغط الغرائز الملحة فقط، ولا يهمها في شيء الاعتراف والتقدير.

ويحسب النظرية كانت الدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة التي نشأت في أعقاب الثورة الفرنسية مجرد تجسيد _ هنا الآن _ للمثال المسيحي عن الحرية والمساواة العامة بين البشر ولا يعني هذا أنها كانت محاولة لتأليه الدولة أو إضفاء طابع ميتافيزيقي عليها لا نجده في الليبرالية الأنجلو_ سكسونية وإنما كانت اعترافا بأن الإنسان هو الذي خلق الإله المسيحي، وبأن الإنسان بالتالي قادر على أن يأتي بالله إلى الأرض ليقيم في مبنى البرلمان أو قصر الرئاسة أو بيروقراطيات الدولة الحديثة.

والمجتمع الليبرالي عند هوبز ولوك وأتباعهما ممن وضعوا الدستور الأمريكي، وكتبوا إعلان الاستقلال هو ثمرة لعقد اجتماعي بين أفراد لهم حقوق طبيعية معينة أهمها الحق في الحياة (أي الحفاظ على الذات) أو حق السعي من أجل السعادة الذي فهمه الناس على أنه يعني الحق في الملكية الخاصة، أما بحسب هيجل فإن

المجتمع الليبرالي عنده هو ثمرة اتفاق بين المواطنين قائم على التبادل والمساواة ويقضي باعتراف كل مواطن بالآخر، فإن أمكن تفسير الليبرالية عند هوبز ولوك بأنها انتهاج سبيل الصالح الرشيد، فإن الليبرالية بحسب هذه النظرية هي السعي وراء الاعتراف الرشيد، أي الاعتراف على أساس عام، بحيث يعترف الجميع بكرامة كل امرئ باعتباره إنسان حر مستقل ذاتيا.

والحياة في ظل الديمقراطية الليبرالية هي الطريق إلى الوفرة المادية الكبيرة غير أنها تهدينا أيضا إلى السبل المؤدية إلى هدف غير مادي بالمرة هو الاعتراف بحريتنا، والدولة الديمقراطية الليبرالية تقيمنا على هدى إحساسنا بقيمتنا الذاتية، وهكذا يتوافر إشباع كل من القوة الشهوانية والثيموسية، فأي طفل يولد على أرض الولايات المتحدة وفرنسا أو أي من الدول الليبرالية الأخرى يولد له حقوق معينة في المواطنة.

وليس من حق أحد أن يلحق الأذى بحياة ذلك الطفل سواء كان غنيا أو فقيرا، أسودا أو أبيضا، وإلا قدم للمحاكمة بمقتضى نظام العدالة الجنائي وسيكون له بمضي الوقت حق الملكية الذي تحترمه الدولة وسيكون له حق الاختيارات الثيموسية مثل المشاركة السياسية من خلال التصويت في الانتخابات الدورية أو المشاركة العملية المباشرة كترشيح نفسه لمنصب معين أو كتابة المقالات الافتتاحية تأييدا لشخص أو موقف أو الخدمة في بيروقراطية القطاع العام، وبهذا تمثل الديمقراطية الليبرالية المرحلة الأخيرة من تاريخ البشر؛ لأنها مرضية تماما للإنسان.

ويقرر فوكوياما نصا أنه "يبدو أن ثمة اتفاق ـ إلا في العالم الإسلامي ـ على قبول مزاعم الديمقراطية بأنها أكثر صور الحكم عقلانية "[1]، وهكذا يمثل الإسلام إزعاجا دائما للمزاعم الغربية.

١- نهاية التاريخ ص ١٨٩.

ويضرب فوكوياما المثل للأعمال ذات الصلة الثيموسية داخل الدولة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة "من طراز (أ)" التي تتمثل في المحامي ذي الأجر المرتفع أو المدير التنفيذي للشركة أو مدير إدارة المرتبات الياباني في شركة يابانية تنافسية من الشركات متعددة الجنسية، فمثل هؤلاء الأشخاص بوسعهم في سهولة العمل لمدة سبعين أو ثمانيين ساعة في الأسبوع مع إجازات متفرقة قصيرة، وهم في سبيل ارتقاء السلم الوظيفي قد يكون أجرهم أعلى بكثير من أجر أناس لا يعملون بمثل هذا النشاط غير أن درجة إقبالهم على العمل لا يمكن تفسيرها على أساس الأجر وحده.

فالواقع أن سلوكهم غير منطقي بالمفهوم النفعي البحت، فهم يعملون بهمة لا تسمح لهم بوقت ينفقون فيه أموالهم، ولا بالاستمتاع بالفراغ حيث أنهم لا يجدون فراغا، كما أن صحتهم تضيع في هذه الأثناء وتضيع معها الفرصة في الاعتزال الرغد حيث أنهم عرضة للموت قبل الاعتزال.

الواضح أن هؤلاء يجدون الرضا في المركز أو الاعتراف الناجم عن العمل واحترام الآخرين لهم، بل وحتى ممتلكاتهم المادية لا يجدون المتعة فيها إلا لدواعي السمعة لا لاستخدامها الفعلي، أي أنهم يقبلون على العمل لإرضاء الثيموس لا لإشباع الرغبة،

والآن وبحسب النظرية فإن مسألة نهاية التاريخ هي مسألة مستقبل الثيموس: ما إذا كانت الديمقراطية الليبرالية ستشبع الرغبة في نيل الاعتراف على نحو كاف أم أن هذه الرغبة ستظل بصورة أساسية غير مشبعة، ويشير فوكوياما نفسه إلى أن ناقدي الليبرالية من اليساريين واليمينيين يثيرون احتمال ألا يمثل المجتمع الليبرالي الإشباع المتزامن للرغبة والثيموس.

فسيقول النقاد اليساريون إن الوعد بتوفير الاعتراف العام المتبادل في المجتمعات الليبرالية غير متحقق ؛ وذلك لأن عدم المساواة الاقتصادية الناجمة

عن الرأسـمالية يعني بالضرورة اعتراف غير متكافئ، أما النقاد اليمينيون فسيذهبون إلى أن مشكلة المجتمع الليبرالي لا تكمن في افتقار الاعتراف إلى العمومية بصورة كاملة وإنما تكمن في هدف الاعتراف المتكافئ نفسـه، وهذا الأخير يمثل إشـكالية حيث أن البشـر هم بطبيعتهم غير متسـاوين ومعاملة البشـر على أنهم متسـاوون لا تؤكد إنسانيتهم بل تنفيها.

ويقـرر فوكويامـا أن ثمـة صورا لعدم المسـاواة يمكـن إرجاعها إلى آليات السـوق الرأسمالية: كتقسيم العمل في الاقتصاد، وآليات السوق نفسها التي لا تعرف الرحمة.

وهنا نصل إلى محور ارتكاز النظرية كلها فهل تصنع الديمقراطية الليبرالية قدرا من المسـاواة والعدالة الاجتماعية يؤدي إلى الاعتراف المتبادل، وبذلك تنجح في تحقيق فرضيات النظرية ؟.

لا يسـتطيع فوكوياما نفسـه أن يقر بذلك لأنه _ كما يقول _ لا يمكن تحقيق إنتاجية الاقتصاد الحديث دون تقسـيم رشيد للعمل، ودون أن يظهر فائزون وخاسرون، وحقا إن المجتمعات الرأسـمالية لا تعرف المسـاواة غير أن الحقيقة هي أنها تعرف قدرا من المسـاواة في آثارها الاجتماعية أكبر كثيرا مما كان قائما في المجتمعات الزراعية التي حلت الرأسمالية محلها.

ويـرى فوكويامـا أن كل الديمقراطيـات الحديثـة تقريبـا تنظـم النشـاط التجـاري والصناعـي، وتعيـد توزيـع الدخل من الغنـي إلى الفقيـر، وتقبل درجة من المسـئولية عـن الرخـاء الاجتماعي من نظام التأمين الاجتماعي، والمسـاعدة الطبية في الولايات المتحدة إلى أنظمة الرفاهة الاجتماعية الأشمل نطاقا في ألمانيا والسويد.

وبدرجات أكثر التواء يقدم فوكوياما اعتذاراته عن عدم تحقيق الديمقراطية الليبرالية للمسـاواة القـادرة على تحقيـق التكافؤ فـي نيل الاعتـراف، فقد حققـت الديمقراطية

الليبرالية مجتمع الطبقة المتوسطة وسمحت بدرجة عالية من الحراك الاجتماعي للكافة تقريبا لكي يشاركوا الطبقة المتوسطة مطامحها، وعلى الرغم من أن مجتمعات هذه الطبقة ستعرف درجة كبيرة من عدم المساواة في نواح ـ بحسب تعبيره ـ غير أن أسباب عدم المساواة ستكون راجعة فيها وعلى نحو متزايد إلى عدم المساواة الطبيعي في المواهب وتقسيم العمل الضروري للاقتصاد وإلى ثقافة المجتمع.

والسؤال الآن: إذا كان الأمر كذلك وأن الديمقراطية الليبرالية لن تستطيع تحقيق المساواة القادرة على تحقيق التكافؤ في نيل الاعتراف المتبادل بين أفراد المجتمع ـ بحسب النظرية ـ فعلام كان إرهاقنا بكل هذه القصة الخيالية الطويلة للمسار التاريخي من أجل الثيموس؟.

إن حجة فوكوياما بعد كل هذا التعب أن هذا أفضل ما يمكن تحقيقه وأنه " لم يكن بالوسع إزالة كل مظاهر عدم المساواة الاجتماعية، غير أن العوائق التي بقيت هي عوائق ضرورية، ولا يمكن استئصالها بسبب طبيعة الأشياء ذاتها لا بسبب إرادة الإنسان "[1]، أي أن هذا أقصى ما يمكن تحقيقه بسبب الطبيعة ذاتها، فإذا كان الأمر كذلك فإن الثيموس بحسب افتراضات فوكوياما ذاتها، لن يتحقق لمختلف البشر ومن ثم فلن تتحقق نهاية التاريخ التي قدم لها كل هذا التقديم.

ويقول هو نفسه: " يعني استمرار المظاهر الكبرى لعدم المساواة الاجتماعية حتى في أكثر المجتمعات الليبرالية، كمالا استمرار التوتر بين المبدأين التوأم، الحرية والمساواة، الذين تقوم عليهما هذه المجتمعات، وهذا التوتر الذي أشار إليه كوجيف بوضوح سيكون " لازما ولا يمكن استئصاله " طالما استمرت حالة عدم المساواة التي نشأ عنها هذا التوتر وستعني كل محاولة لتوفير الكرامة المتساوية للمحرومين من الامتيازات تقليصا لحرية أو حقوق الآخرين، خاصة

١- المرجع السابق ص ٢٥٤.

حين تكون أسباب الافتقار إلى الامتياز نابعة عن البنية الاجتماعية، فكل مكان يعطي لطالب وظيفة من أفراد الأقلية، أو كل تعليم جامعي بها بمقتضى برنامج عمل إيجابي يعني ضياع مكان بالنسبة لآخرين.

وكل دولار تنفقه الحكومة على التأمين الصحي القومي أو رفاهية الشعب يعني ضياع دولار على الاقتصاد الفردي، وكل محاولة لحماية العمال من البطالة أو الشركات من الإفلاس تعني تضييق مجال الحرية الاقتصادية، ذلك أنه ليس ثمة نقطة محددة أو طبيعية يمكن أن تتوازن عندها الحرية والمساواة ولا ثمة سبيل إلى رعاية الاثنين في وقت واحد"[1].

ففوكوياما يقر بعدم تحقيق الديمقراطية الليبرالية للمساواة المنشودة نظرا لتناقض ذلك مع ما تحققه من حرية متحججا في ذلك بما تقتضيه الطبيعة، ولذلك فهو يقول إن ما قدمته الديمقراطية الليبرالية هو أقصى ما يمكن تقديمه من مساواة اجتماعية، وهذا الكلام يأتي على طريقة بعض المتبجحين من المسئولين السياسيين الذين يواجهون حل المشاكل العويصة بالزعم بأنه ليست هناك مشاكل أصلا.

فأين تلك المساواة التي تقدمها المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، خصوصا في ذلك الوقت الذي تنحصر فيه الطبقة الوسطى التي يتحدث عنها فوكوياما، فأمريكا على سبيل المثال ما زالت تتفاقم فيها مشاكل الجريمة والبطالة والتشرد والانحدار تحت منحنى خط الفقر لأكثر من ٤٠ مليون نسمة وتتركز الثروة في ٢٠٪ من المجتمع، ولا يمكن أن يقال أن تلك التضحيات هي تضحيات واجبة لتوفير الحرية والكرامة التي تتمتع بها هذه المجتمعات، وهو الأمر الذي يرضي الثيموس ؛ لأن المرجعية القيمية في هذه المجتمعات تقوم على المعيار المادي فقط أو النقدي، وكلما نقصت النقود كلما انعدمت الحرية والكرامة أي انعدم الثيموس الذي يتحدث عنه فوكوياما.

١- المرجع السابق: ص ٢٥٥، ٢٥٦.

وهـذه ليسـت نقطـة نقد نقـف عندهـا ثم نمضـي إلـى غيرهـا، وإنما تمثـل محور الارتـكاز للنظريـة كلها، فالغاية هي إشـباع الثيموس في النظرية، وهـذا يدعي تحقيقه فـي الديمقراطيـة الليبراليـة بمـا وفرته من حريـة وكرامة يجب أن يتم معـه تحمل عدم المساواة في العدالة الاجتماعية، لكن اللعنة التي تقوض النظرية كلها تأتي من الفلسفة النفعيـة التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية، أو على أقل تقدير القيمة المعيارية التي تسـود فـي مجتمعاتها، والتي تربط بيـن توافر النقود وتوافر الحريـة والكرامة، ومن ثم يتلاشى تماما ما يدعى توفره من الحرية والكرامة في هذه المجتمعات مع الإخلال في العدالـة الاجتماعية نتيجة وجـود هذا المعيار، ومن المدهش فـي الأمر أن هذه القيمة المعيارية لو تم استبدالها بالقيمة المعيارية الإسلامية في التقوى والفضيلة لتقبل الأمر إلى حد ما مع هذا الإخلال في المساواة الاقتصادية.

لكـن هـذا ذاته لا يمكن تركيبه لأن تلك الديمقراطيـة الليبرالية لا يمكن تطبيقها إلا مـع النفي التام لأي معيارية أخرى غير النفعيـة المادية، ومن ثم تظل حاملة لتناقضاتها التي لن يصلح معها شـيء ادعاءات فوكوياما أو تسـويغاته، كما أن القيم الإسلامية من جهة أخرى لا يمكن تطبيقها مفرغة عن تصوراتها العقائدية.

ومـا بالـك إذا وضعنـا في الاعتبار أن الرخـاء الاقتصادي الذي تنعـم به بعض هذه المجتمعات الليبرالية قد قام في الأسـاس على تراكم النهب من المجتمعات الأخرى طـوال عهـود الاسـتعمار، ومـا بعدها، وهو الأمـر الـذي لا يتوافر لتلـك المجتمعات الأخيـرة لتحذو حذوهـا، والذين يمضون في هذا الطريق لا يلبثون أن يجدوا أنفسـهم فريسة للسقوط في شرك الرضوخ الذليل لصندوق النقد والبنك الدوليين، أي الرضوخ في فخ التبعية للدول الغربية.

ثم كيف يقال أن هذه المجتمعات بما وفرته من حرية ورخاء قدمت أفضل الحلول

للصـراع الإنسـاني بما تم إشباعه من الثيموس في نفس الوقت الذي يرتفـع فيه أكبر معـدل للجريمـة في العالـم ؟ وإذا كان يتم التعويل على الطبيعـة في عدم الوصول إلى حل فلماذا يقدم فوكوياما نظريته إذن ؟.

أما الحديث عما توفره الديمقراطية الليبرالية من حرية اعتناق الأديان فهو يأتي على حسـاب هذه الأديان، فتحقيق الديمقراطية الليبرالية يعني تقليص الأديان جميعا إن لم يكن محو خصائصها لأن الأديان ذاتها جميعا تستوجب قدرا من التدخل الاجتماعي، وهـذا ما تحجبه الديمقراطية الليبرالية، ولذلك يأتي التناقض مع الإسـلام لأنه لا يقبل أي قدر من التقليص ؛ وذلك لكونه لأنه يقدم منظومة اجتماعية شاملة.

ويتحـدث فوكويامـا نفسـه عـن المعضلتيـن الأساسـيتين اللتيـن تواجهـان نظريته والنابعتيـن من نفس الأسـس العلمانية (المناقضة للأديان) التـي قامت عليها النظرية (وهذا أبشـع ما في الموضوع) فالعلوم الطبيعية الحديثة تشـير إلى أنه ليس ثمة فارق جوهري بين الإنسـان والطبيعة، وأن الحيوانات هـي أيضا قادرة على خوض المعارك من أجل المنزلة، فلماذا يتمتع الإنسـان بكرامة أوفر مما يتمتع به الكائنات الأخرى في الطبيعة من أصغر الصخور شأنا إلى أبعد النجوم ؟ ولماذا لا تتمتع الحشرات والبكتيريا والطفيليات والفيروسات بحقوق مساوية للإنسان ؟.

أما المعضلة الثانية فإنه بناء على افتراض تحقق المسـاواة والحرية فإن هذا سـوف يقضـي علـى التميز ـ فعلى حسـب ما يرى فوكوياما فإن حقق الإنسـان مجتمعا ينجح فيه بالإطاحة بالظلم فإن حياته ستشـبه حياة الكلب الذي يقنع بالنوم في ضوء الشـمس طوال اليوم شرط أن يطعموه، ولذا فإن الحياة الإنسانية تنطوي على مفارقة غريبة، فهي تبـدو وكأنما تسـتلزم الظلم حيث إن الجهاد ضد الظلم يثير في الإنسـان أفضل ما فيه، ومـن ثم فإن نهاية التاريخ تعني نهاية الفن والفلسـفة وذلـك حيث لن تكون ثمة حقب

جديدة، ولا تميز معين للروح الإنسانية يصوره الفنانون، أو أن يقولوا شيئا جديدا حقا عن الوضع الإنساني.

ومع توقف الثيموس فإن الانتماءات القائمة على العائلة أو الوطنية ستتعرض للخطر الشديد ؛ لأن نجاح الزواج أو الدفاع عن الأوطان يتطلب تضحيات شخصية وهي تضحيات لا عقلانية إذا ما نظرنا إليها على أساس حساب الربح والخسارة.

ولن أستطيع المضي مع فوكوياما أكثر من ذلك في مناقشة معضلات نظريته التي يعتذر عنها بأن ذلك أقصى ما في الإمكان تحقيقه، ولا بديل غيره، ولكن لأن فوكوياما نفسه قد قفز مرة واحدة من عجزه عن إثبات الديمقراطية الليبرالية للثيموس تحقيقا كافيا، أو بمعنى أدق اعترافه غير المباشر بذلك، إلى عرضه للمعضلات التي يواجهها مجتمع الديمقراطية الليبرالية بعد تحقيقه للثيموس وبلوغه بذلك مرحلة خاتم البشر، وهو أمر شديد المخادعة، ولكن ما يهمني هنا أن فوكوياما في سياق ذلك قرر أن الإسلام هو النظام الوحيد الذي يهدد الديمقراطية الليبرالية، ولكن حجته في أن تلك الأخيرة هي التي تمثل نهاية التاريخ ؛ أن النظام الإسلامي على الرغم من تهديده الديمقراطية الليبرالية في بلاده إلا أنه لم يستطع منافستها في بلادها نفسها، وهي حجة تنطوي على كثير من الغرابة لأنها تفترض افتراضا زائفا بحيادية الظروف القائمة.

فإذا كان النظام الإسلامي يواجه اعتراضا قائما على القوة القاهرة من قبل الغرب لمنعه من التطبيق في بلاده، فكيف يكون تنافسه مع الديمقراطية الليبرالية تنافسا حياديا في بلاد الغرب ذاتها، وعلى الرغم من ذلك فإن الإسلام كعقيدة استطاع النفاذ إلى الكثير من العقول المفكرة في الغرب الأمر الذي يعني تقبلهم لنظامه، وذلك لوعيهم الحتمي بشمولية الإسلام.

نيتشه والنيتشوية

نقطة البدء التى من الممكن أن ندخل من خلالها إلى عالم الفكر النيتشوى ونفهم مدى تأثير هذا الفكر على مسيرة الحضارة الغربية هى القول أنه إذا كان عصر التنوير قد مثل انقلابًا فكريًا فى مواجهة عصر الظلام الكنسي قدم فيه سيادة العقل فى مقابل سيادة الغيبية الإيمانية البابوية فإن فكر نيتشه يمثل انقلابًا فى مواجهة الإيمان والعقل معًا، وبحسب اعتقاده هو فإنه يقول:

"أنا أول من اكتشف الحقيقة بتمييز الأمور الزائفة فتراني أضع المتناقضات كما لم يفعل أحد من قبلى ومع ذلك فأنا أمثل النقيض من الروح النافية وعندما تشتبك الحقيقة مع زيف العصور فى معركة ضارية لا بد من أن نتوقع سلسلة من الزلازل تعيد ترتيب الهضاب والأودية كما لم يحدث من قبل"(١).

ومن اللحظة الأولى كما يبدو فى الفقرة السابقة نلمح تلك الذاتية المتضخمة والادعاء بالعلو على التاريخ البشرى كله والنزوع نحو تفرد وجودى خاص يتم تعميميه في توجه فلسفي،.

وتتمثل الأهمية الكبرى لدراسة فكر نيتشه من حيث كونه يمثل فى ذاته أحد مكونات المزيج الفكرى للعولمة الليبرالية القائمة الآن ومن الناحية الأخرى من حيث اعتباره ممثلاً لنقطة البداية لانطلاق الفكر الما بعد حداثى والذى يمثل تيارًا كبيرًا فى هذا المزيج، ونظرًا لضيق المجال فإن ما سنقدمه هنا لفلسفة نيتشه هو المجمل العام لهذه الفلسفة مع التركيز بوجه خاص على الأبعاد المتضمنة لها ذات التأثير فى الفكر الما بعد حداثى،.

١- نقلا عن د. صفاء عبد السلام ـ محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه: ص ٣٤.

بداية يرفض نيتشه الأنساق الفلسفية ويهاجمها هجومًا شديدًا فيقول فى كتابه "أفول الأصنام":

"إني لا أثق فى كل أصحاب الأنساق كما أني أتجنبهم، إن إرادة النسق تتنافى مع الأمانة".

وتوافقًا مع هذا التوجه فإن نيتشه يقدم أفكاره فى أسلوب حِكَم متناثرة "فالحكم من حيث هي كذلك مرتبطة بالرفض المتطرف للفلسفة التقليدية، إذ أن إحدى الاتهامات التى يكرر نيتشه توجيهها إلى الفلسفة التقليدية أنها "دوجماطيقية" وقد وجد دليلاً على دوجماطيقية الفلاسفة فى ميلهم إلى إقامة الأنساق الفلسفية، والمفكرون الذين يشعر نيتشه أنه على صلة وثيقة بهم والذين يمتدح كتاباتهم وهم هرقليطس ولاروشفوكو وبسكال لم يكونوا أصحاب انساق، إن الترابط المنطقى فى الأنساق كما يرى نيتشه يتحقق على حساب الواقع نفسه الذى يتصورون أنهم يفسرونه، فالواقع مراوغ وفوضوى إلى درجة أنه لا يلائم أي نسق" [1].

ومع ذلك فالمتابع لأفكار نيتشه فى هذه الحكم المتناثرة يجد أنه يقدم من خلال مجموعها نسقًا فلسفيًا متكاملاً بل ويجد أن كل حكمة من هذه الحكم تقدم بعدًا ما يساهم فى تكوين هذا النسق أى أن نيتشه هو الآخر يقدم نسقًا فلسفيًا وإنه يقدم ذلك فى قالب فلسفى غير نسقى.

ونيتشه هو أكثر الفلاسفة وضوحًا من حيث التعبير عن مدى تأثره بالأساطير الأغريقية والإعجاب بألهتها غاية الإعجاب وهو يميز بين تيارين من التيارات الفلسفية الأبولونية نسبة إلى إله الإغريق أبولو، والديونيزيوسية نسبة إلى إله الأغريق ديونيزيوس "ذلك أن أبولو هو رمز السكون والوضوح والتوسط والعقلانية فهو يمثل الصورة الإغريقية الكلاسيكية أدق تصوير، أما ديونيزيوس فهو رمز الاندفاع والإفراط

١- دانها وسر نقلا عن د. يسرى إبراهيم ـ نيتشه عدو المسيح: ص ٤ .

والعجز عن السيطرة والرغبة فى توكيد الحياة وإثباتها، إنه يعبر عن ذروة الشوق إلى الحياة وإلى كلمة نعم للحياة على الرغم من كل أوصابها ومآسيها، ويشير نيتشه فى مؤلفه "فيما وراء الخير والشر" إلى أن كل ما يتصل بالإله ديونيزيوس يصبح أكثر غنى وثراء وامتلاء عن ذى قبل كما يغدو مليئًا بالإرادة القوية الفياضة" (١).

ولأن نيتشه يعلن أنه آخر تلاميذ الإله ديونيزيوس إله الغريزة والفوضى والاندفاع فإنه يشن هجومًا عنيفًا على العقل كما استخدمه الفلاسفة التقليديون وعلى رأسهم سقراط ويشهر إيمانه بقوة أخرى هى قوة الغريزة.

ومن حيث التطور التاريخى للفكر الغربى نجد أن نيتشه قد جاء تاليًا لإثنين من أهم فلاسفة التاريخ هم كانط وهيجل ومعاصرًا لفيلسوف شهير آخر هو كارل ماركس، وقد قدم كل من الأولين نسقًا فلسفيًا ميتافيزيقيًا ضخمًا بل ومتضخمًا قائمًا على العقلانية الموضوعية المثالية والأخير قدم نسقًا فلسفيًا جدليًا متضخمًا أيضًا قائمًا على العقلانية الموضوعية المادية ومن ثم فإنه من حيث الموضعة التاريخية فإن فكر نيتشه يمثل فى الأساس إنقلابًا على العقلانية الموضوعية التى كانت تسيطر على عصره سواء فى إطارها المثالى أو المادى.

وفى عبارة جامعة يهدم نيتشه المعرفة المادية والعقلية معًا حيث يقول فى كتابه "أفول الأصنام":

"بقدر ما يجبرنا الحكم المسبق للعقل على أن نضع الوحدة والهوية والدوام والجوهر والعلة والشيئية والوجود نرى أنفسنا بطريقة أو بأخرى واقعين فى الخطأ ومكرهين عليه، وعلى ذلك فإننا متيقنون على أساس فحص صارم، إن الخطأ يكمن ها هنا، وليس هناك اختلاف بين الخطأ فى هذه الحالة والخطأ المتعلق بحركة الشمس، هناك عقولنا هى المؤيد الدائم للخطأ، وهنا لغتنا هى المؤيد".

١- د. صفاء عبد السلام ـ مرجع سابق ص ٦١.

فالأحكام المسبقة للعقل القائمة على الأفكار الفلسفية التقليدية هى السبب فى الوقوع فى الخطأ ولأن شهادة الحواس يتم تفسيرها من خلال أحكام العقل فهى أيضًا تؤدى إلى الوقوع فى الخطأ، ولكن أخطر ما فى الموضوع هو قوله فى آخر الفقرة السابقة: "وهنا لغتنا هى المؤيد" حيث يشرح ذلك قائلاً: "إن اللغة فى أصلها تنتمى إلى العصر الذى وجدت فيه أكثر الأنماط السيكولوجية بدائية، ونحن ندخل عالمًا من الفتشية (التمائم) الفجة عندما نستدعى أمام الوعى الافتراضات الأساسية لميتافيزيقا اللغة أعنى افتراضات العقل، إن العقل يرى فى كل مكان فاعلاً وفعلاً ويعتقد فى الإرادة باعتبارها علة ويعتقد فى الأنا باعتبارها وجودًا أو جوهرًا كما أنه يسقط هذا الإعتقاد فى الأنا باعتباره جوهرًا على كل الأشياء، وبذلك فقط يخلق العقل تصور "الشئ"، إن الفكر يسقط الوجود فى كل مكان ويدفعه لأسفل باعتباره العلة، وتصور الوجود ينتج عن تصور الأنا ويشتق منه" (١).

وما يذهب إليه نيتشه هنا هو أحد أخطر أفكاره على الإطلاق والأكثر تأثيرًا فى التيار الفلسفى الما بعد حداثى، فهو يرى أن اللغة لا تحمل مضمونًا حقيقيًا لكنها محملة بافتراضات ميتافيزيقية صنعها العقل وبذلك يقدم العقل تصوره للشئ بناء على هذه المضامين، والعقل يقدم تصوره هو للوجود عن الوجود نفسه، فهو يتصور الأنا على أنها شئ، ثم يقدم تصوره للوجود بناء على تصوره للأنا واشتقاقًا منه.

والنتيجة المترتبة على ما سبق هى إسقاط الموضوعية فاللغة تحمل أخطاء العقل ومن ثم فإن أخطاء اللغة لا تجعلها صالحة لإحداث التواصل بين البشر وهو مذهب خطير للغاية سيجد صداه الكبير لدى الما بعد حداثيين.

ولكن التساؤل المطروح هنا هو إذا كانت اللغة كذلك محملة بكل هذه الأخطاء

١- أفول الأصنام نقلا عن محمد إبراهيم مبروك نقد المذاهب والفلسفات المعاصرة (تحت الإعداد للطبع).

فلماذا يكتب نيتشـه كلامه هذا اعتقادًا منه إننا سندرك المعنى المراد مما يقول؟ إن هذا يعنى أن للعقل ثوابته التى لا يستطيع أن يفلت منها أحد.

فهل نترك هذه الثوابت العقلية لحكم الغريزة، إن هذا يسـوقنا إلى الفوضى المطلقة وإذا كانت هذه الفوضى المطلقة هى الحقيقة التى يجب التسليم بها فإن كل المقولات الفلسـفية التى يقول بها نيتشه نفسه تغدو مجرد ادعاء وكان يكفيه أن يدعو صراحة إلى هذه الفوضى.

ويرى نيتشه إن أى حديث عن عالم حقيقى آخر غير العالم المحسوس الذى نعيشه هـو حديـث زائف "فالعالم المحسـوس أو العالم الظاهر أو عالـم الفينومينا [هو نفس المعنـى السـابق]، كما يسـميه كانط هـو العالم الحقيقـى الوحيد وليس مـن عالم آخر سـواه"[1]، وهـو فى معـرض دفاعه عن الحواس يذهب إلـى أن "الحواس لا تكذب لا على النحو الذى اعتقده الأيليون ولا كما اعتقد هرقليطس إنها لا تكذب أبدا، وما نفعله بشـهادة الحواس هو الـذى يدخل الأكاذيب مثـل أكاذيب الوحدة والشيئية والجوهر والـدوام، إن العقل هو السـبب فى تزييفنا لشـهادة الحواس فالحـواس لا تكذب بقدر مـا تظهر الصيرورة والمـوت والتغير، ولكن هرقليطس سـيبقى على حق إلى الأبد فى تأكيده أن الوجود خيال فارغ، فالعالم الظاهر هو العالم الوحيد والعالم الحقيقى مجرد أكذوبة" [2].

ولكى ينطلق نيتشـه (الغريزة) كان لابد له من العمل على القضاء على كل مرجعية، وعلى المرجعية العليا نفسـها وهكذا أراد نيتشـه الإعلان عمـا يدعيه من "موت الإله" ولهذا أعلن عن هذا التصريح الخطير فى السياق التالى:

"هـل سـمعتم عـن ذلـك المجنون الذى أشـعل مصباحًـا فى الضحى ومشـى فى

١- د. يسرى إبراهيم ـ نيتشه عدو المسيح: ص ٥٩.
٢- المرجع السابق: ص ٧٩.

السوق وهو يصرخ صراخًا لا ينقطع: إنى أبحث عن الإله، وتجمع حوله عدد كبير من الكافرين الذين راحو يهزأون به ويتعجبون منه، وهم يتصايحون ويتضاحكون: هل تاه هذا الرجل كما يتوه الأطفال؟ أم كان مهاجرًا ثم عاد؟ وقفز المجنون وسط الجمع الغفير وراح يسلط عليهم نظراته الثاقبة وهو يهتف قائلاً: "أين ذهب الإله؟: أنا أتولى الإجابة عنكم: لقد قتلناه ـ أنتم وأنا نحن جميعًا قتلناه؟ لكن كيف فعلنا هذا؟ كيف استطعنا أن نعب البحر؟ ماذا فعلنا كى نفصل هذه الأرض عن شمسها؟ وإلى أين نتحرك الآن؟ إلى أين نتحرك بعيدًا عن كل الشموس؟ ألا نتخبط بإستمرار فى كل اتجاه؟ هل بقى هنالك ما هو أعلى وما هو أسفل؟ ألا نضل فيما يشبه العدم؟ ألا يلفح الفراغ وجوهنا؟ أم تزداد البرودة ويجن علينا الليل والمزيد من الليل؟ مات الإله ونحن الذين قتلناه، فكيف نعزي أنفسنا ونحن أعتى القتلة؟ أقدس ما ملكت البشرية وأقواه قد سقط تحت سكيننا مضرجًا فى دمائه فمن يميح عنا هذا الدم؟ أين الماء الذى يطهرنا؟ أليست عظمة هذا الفعل أعظم منا؟ ألا يتحتم أن نصبح نحن آلهة كى نكون جديرين به؟ ـ لا لم يوجد أبدًا فعل أعظم من هذا الفعل ـ وكل ما سيولد بعدنا سيدخل بسببه فى تاريخ أسمى من كل تاريخ عرفه الإنسان"[1].

وما أقرأ هذه الفقرة التى قرأتها العديد من المرات إلا وأجد أن ما ذهب إليه نيتشه هنا هو الأصل الذى تنطلق منه كل فلسفته والذى ينبغى أن نفهمها من خلاله.

إن الذاتية الغريزية الإندفاعية المتعالية لدى نيتشه لا يمكن أن تنطلق إلا بعد التخلص من كل المرجعيات بل من المرجعية العليا ذاتها حتى تمضى فى اندفاعها وتعاليها إلى اقصى المدى، وهكذا نستطيع أن نقرأ من جديد قوله: "ألا يتحتم أن نصبح آلهة كى نكون جديرين به؟ ـ لا لم يوجد أبدًا فعل أعظم من هذا الفعل".

١- هكذا تكلم زرادشت نقلاً عن محمد إبراهيم مبروك ـ نقد الفلسفات والمذاهب المعاصرة.

وعلى هذا فإنه يمكن قراءة فلسفة نيتشه من خلال المنهج التقليدي: الابستمولوجيا ـ المقولات ـ التصور، أومن خلال هذا المنظور الذى أتحدث عنه: إرادة موت الإله أولاً ثم تأليه الذات بعد ذلك أو العكس بقول أدق.

وهكذا تتحرر إرادة الغريزة ويغدو المجال مفتوحا لأي شيء فالنتيجة المترتبة على ما سبق بحسب ما يذهب نيتشه هى سقوط كل القيم الأخلاقية فبنفي وجود الله تسقط كل القيم الأخلاقية من نفسها كما يقول والذى يقدمه بديلاً لذلك هو إرادة القوة حيث يقول: لقد تيقنت من إرادة القوة فى كل حي ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة لأن فى إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف،، وتلك هى اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها" [1].

وكما يقول أيضًا: "إن الحياة بأسرها نضال، فويل لكل حى يريد أن يعيش دون نضال" [2] ومن ثم فإن "الطبيعة الداخلية للوجود هى إرادة القوة، وأن العالم إرادة قوة ولا شئ غير ذلك" [3].

وحيث أنه ليس هناك معرفة موضوعية فى الوجود ومن ثم تغدو المعرفة نفسها إرادة قوة، وهكذا يتضح ما يمكن اعتباره نظرية معرفة لنيتشه فالعمليات الحيوية داخل الإنسان تفترض باستمرار تفسير الوجود، فكل غريزة يكون لها منظورها الخاص الذى تحاول أن تفرضه على الغرائز الأخرى، والقوة الفعالة تكمن وراء كل التقويمات ووراء كل ما نقدمه من تفسيرات للعالم ووراء الأوهام الفلسفية العظمى، وكما يقول نيتشه: "فكل معنى هو إرادة القوة" [4].

وينبنى على الوعى بإرادة القوة ظهور إنسان مختلف عن الإنسان العادى،، إنسان

١- نيتشه وهكذا تكلم زرادشت: ص ٣٤١.
٢- المرجع السابق: ص ٥٤١.
٣- نقلا عن د، صفاء عبد السلام ـ محاولة جديدة لقراءة نيتشه: ص ٩٧٢.
٤- إرادة القوة.

متفوق،، إنسـان أعلى،، أو ما اعتادت الكتابات على تسـميته بالسوبرمان ليس بالمعنى الشـخصي القـوي الخارق كما يشـاع ولكنه بمعنى الإنسـان الذى يمتلـك إرادة القوة وإرادة التغيير فى هذا العالم بحسـب إرادة القوة، حيث يتحدث نيتشه عن هذا الإنسان الأعلى فيقول:

"إننى آت إليكم بنبأ الإنسـان المتفوق، فما الإنسـان إلا كائن يجب أن تفوقه، فماذا أعددتم للتفوق عليه؟،، إن كلا من الكائنات أوجد من نفسه شيئًا يفوقه، وأنتم تريدون أن تكونـوا جـزرًا تصد الموجـة الكبرى فى مدها، بـل إنكم توثرون التقهقـر إلى حالة الحيوان بدلا من اندفاعكم للتفوق على الإنسان" [1].

والإنسـان الأعلى هذا لا بد أن يدوس كل القيم الأخلاقية التى تعارف البشـر عليها لأنها كما يصفها أخلاق القطيع حيث يقول:

"مـا من شـئ يقف فى طريق ظهور المبدعين والعظمـاء وتطورهم أكثر مما يطلق عليه اليوم فى أوروبا اسـم الأخلاق كما لو لم يكن هناك أية أخلاق أخرى، ولا يمكن أن يوجد سـوى هـذه الأخلاق "أخلاق القطيع" السـابق ذكرها التى تقـاوم بكل قواها لتحقيق السعادة الكونية على الأرض"[2].

وعلى ما سـبق فإن التحرر من قيود هذه الأخلاق يمثل الخطوة الأولى والضرورية فى سـبيل تحقيق فكرة الإنسـان الأعلى الذى يبدع بذاته قيمه ومعاييره الأخلاقية وكما يقول الدكتور فؤاد زكريا فإن الإنسان الأعلى "ليس إنسانًا طيبًا يخضع للقيم الأخلاقية المعترف بها ويحاول تحقيق الخير وتجنب الشـر، بل هو إنسـان يسـعى إلى مزيد من الحيوية فى كل شئ، كما أنه يعلو على الخير والشر جميعًا"[3].

١- هكذا تكلم زرادشت: ص ١٤.
٢- نقلا عن د. صفاء عبد السلام: ص ٨٩١.
٣- نيتشه:ص ٩٩.

وعلى هذا فإن الإنسان الأعلى أو الممتاز فوق كل تقويم وفوق كل قانون وفوق كل عقيدة ولا يهمه في شئ حكم الناس عليه بالخير أو الشر لأن "الإنسان الممتاز هو الذى يحدد معتقدات العصر بأكمله ويعطى للحضارة صورتها ويخلق القيم فى حرية تامة غير آبه للخير والشر والحق والباطل فهو يخلق أخلاقه هو، والحق عنده هو"[1]،

وعلى الأسس السابقة فلا تعجب إذا صرح نيتشه بكل قوة:

"لنا أجمل النساء وأفضل الطعام وأعظم المساكن"[2].

ولكن لكي يحقق ذلك الإنسان الأعلى كل هذا الذى يطالبه به نيتشه فلا بد أن يصطدم بإمكانية الواقع ولكي يستطيع نيتشه تجاوز هذا العائق الرهيب ذهب إلى الاعتقاد بالعود،، أى بعودة الإنسان للحياة مرة أخرى بشكل متكرر عودًا أبديا، حيث يقول نيتشه: "إن القول بأن كل شيء يعود هو محاولة لتقريب عالم الصيرورة من عالم الوجود "[3].

وهكذا،، هذا الذى يرفض العقل والميتافيزيقا وشهادة الحواس التي يتم تزييفها ها هو لكي يحاول تسويغ ما يطرحه من أفكار تفقد القدرة على التحقق فإنه يلتجأ إلى الخرافة فى قفزة هائلة دون أن يقدم من قريب أو بعيد ما يمكن أن يبرر ذلك، وهو على العموم أمر لا يمكن تبريره على الإطلاق.

ومع ذلك تبقى أهمية هذه الفلسفة من حيث تأثيرها المباشر كعنصر أساسى فى المزيج الفكري الذى تمثله العولمة الليبرالية ومن حيث تأثير بعض أفكارها كعبادة إله الغريزة ديونيزيوس على اتجاه عبادة الشيطان الذى يمثل هو أيضًا أحد عناصر فكر العولمة وكذلك كأحد القواعد الأساسية التى انطلق منها الفكر الما بعد حداثي.

١- د. عبد الرحمن بدوى خلاصة الفكر الأوروبى: ص ٤٦٢.

٢- هكذا تكلم زرادشت نقلاً عن د. محمد إبراهيم مبروك ــ نقد المذاهب والفلسفات الغربية.

٣- د. يسرى ابراهيم: ص٦٩١ ــ ٧٩١.

ويـرى بعض الباحثين فى فلسـفة نيتشـه اسـتباقًا للبراجماتية، فكلاهما يشـترك فى الحملـة على العقل الخالـص، وردّه إلى المقتضيات الحيوية للإنسـان، كما أن الوجه السـلبى للبراجماتيـة المتمثل فى نقد الأسـس الميتافيزيقية القديمة يـكاد يكون ترديدًا لآراءٍ سـبق ظهورهـا عـن نيتشـه،،، عـلاوة علـى أن نظريـة الحقيقـة عند نيتشـه تشـبه نظريـة البراجماتيـة؛ فالحقائق من صنع الإنسـان، ومقياس صحة الأفـكار هو نفعها أو صلاحيتهـا للعمل، ومـن هنا كان تغير الحقائـق بتغير المواقف ومـا يصلح لكل منها، فاختفت الحقيقة الثابتة [1].

أمـا أهم نقاط الخلاف بين الفلسـفتين فهى أربع: الأولـى تتعلق بنظرية (موت الإله عند نيتشه)، ومن ثم إنهاء العلاقة تمامًا بالدين.

والثانيـة تتعلـق بنظرية إرادة القوة؛ حيث يرى نيتشـه "أننا إرادة قـوة، وأن كل ما هو إنسانى وحيوانى مفعم بالحيوية والنشاط يعبر هو الآخر عن إرادة القوة"[2].

والثالثة نظرية "الإنسان الأعلى أو السوبرمان" وهى تعنى ـ فيما تعنى ـ تعالى الإنسان عمـا هو متاح، وابتداع رغبات وطموحات تتفوق على الدوام على ما اعتاد عليه البشـر، والسعى إلى تحقيقها بكل قوة دون النظر إلى أى اعتبار آخر، والرابعة فكرته الخرافية عن العود، ومن الناحية السياسية العملية يشير الباحثون إلى تأثير هذه الفلسفة فى فكر ألمانيا النازيـة وأرى أن ذلـك صحيحًـا فحتى لو كان نيتشـه قد هاجم غطرسـة الدولة الألمانية فـإن المسـألة لا تتعلق بذلك ولكن فـى إمكانية إحلال النازيين للدولـة مكان الذات فى فلسـفة نيتشـه فتكون النتيجة بعد ذلك طبيعية جدًا، ويشير الباحثون أيضًا إلى تأثيرها فى فكـر تيار المحافظين الجدد المعاصرين، ويمكن الإشـارة أيضًا بكل وضوح إلى تمثلها

٢- راجع فؤاد زكريا؛ نيتشه محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه نقلاً عن د. وفاء عبد السلام على جعفر ص ٥٤ ـ ٦٣.

٢- محمد إبراهيم مبروك ـ نقد المذاهب المعاصرة ـ فصل النيتشوية ؛ كتاب تحت الطبع.

ـ ولا أقول تأثيرها ـ فى الممارسات الإسرائيلية على الواقع الإسلامى، بل وأكثر من ذلك تمثلها فى واقع الشعوب المستضعفة من خلال النخب المتحكمة فيها، والتى لا تتورع عن اتخاذ القوة معها غير آبهة بأية قواعد أو قيم، وظهر تأثير هذه الفلسفة جليًا فى حركات الأناركيين والفوضويين والبلاك بلوك بعد الثورة المصرية.

والغريب فى الأمر ـ وهو ليس غريبًا فى هذا العصر ـ أن قناة فضائية عربية كانت تروّج لهذه الفلسفة، وتدعو إليها ليل نهار من خلال إعلان دائم يتخلل بثها ولا يكاد ينقطع؛ يظهر فيه شخص بهيئة (السوبرمان) تمامًا ويقوم بالتعدى على الآخرين بعنف وقسوة بالغة، بزعم الرغبة فى القضاء على الملل، وهو ما يعبّر عن صميم الفلسفة النيتشوية لكن هذا الإعلان لاقى استهجانًا كبيرًا من الناس والنقاد على السواء فتم استبداله بإعلان آخر يعرض بأشكال مختلفة لرأسمالى غارق فى الملذات وتعرض عليه الأفكار لإخراج أفلام فيسخر من كل الأفكار ولا يبدى تقديرًا لشىء إلا للمال والجنس وهذا هو جوهر الفلسفة البراجماتية تمامًا وكما هو متوقع فقد لاقى هذا الإعلان رواجًا كبيرًا لدى الجمهور وصاروا يرددون العبارة الأثيرة لدى هذا الرأسمالى البراجماتي: "كده فهمتنى يا وديع" الأمر الذى يظهر مدى التفوق العملي للبراجماتية على النيتشوية.

الفكر الما بعد حداثى

إذا كانت البراجماتية فلسفة تحايل وتكيف مع الواقع المُعَاش؛ فإنه من نفس مضمون العجز الفلسفي الكامن فى الفكر العلماني فى أقصى تطوره الذى انطلقت منه الفلسفة البراجماتية انطلق اتجاه آخر مزاحم للفكر البراجماتى بعض الشئ هو اتجاه الأفكار الما بعد حداثية.

يقول الفيلسوف الفرنسى ليوتار فى كتابه الشهير "الوضع ما بعد الحداثى": "تقرير عن المعرفة"، والذى نشره بالفرنسية عام ١٩٧٩، ثم ترجم إلى الإنجليزية بعد ذلك، وقد قرر ليوتار فى هذا الكتاب أن اهم معالم المعرفة الإنسانية الراهنة هو سقوط النظريات الكبرى وعجزها عن قراءة العالم، ويقصد بها أساسًا الأنساق الفكرية المغلقة التى تتسم بالجمود، والتى تزعم قدرتها على التفسير الكلى للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الإيديولوجيات، وربما كانت الماركسية _ فى رأيه _ هى الحالة النموذجية، ومن ناحية أخرى سقطت فكرة الحتمية سواء فى العلوم الطبيعية كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة، أو فى التاريخ الإنسانى.

فليست هناك _ كما أثبتت الأحداث _ حتمية فى التطور التاريخى من مرحلة إلى مرحلة، على العكس _ كما تدعو إلى ذلك حركة ما بعد الحداثة _ التاريخ الإنسانى مفتوح على احتمالات متعددة،ومن هنا رفض فكرة "التقدم" الكلاسيكية التى كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج صاعد من الأدنى إلى الأعلى.

وعلى العكس ترى حركة ما بعد الحداثة، أنه ليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الإنسانى قد يتقدم ولكنه قد يتراجع، وتضرب لذلك مثلاً على عجز فكرة التقدم، بعد الحرب العالمية الأولى التى كانت بربرية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ثم ظهور

النازية والفاشية، واشتعال الحرب العالمية الثانية بكل ما انطوت عليه من فظائع وجرائم وحشية وخسائر مادية وبشرية"[1].

فإذا كانت الحداثة مثّلت ثورة على الرؤى الدينية؛ فإن ما بعد الحداثة تمثل انعتاقًا عن الرؤى الدينية والأيديولوجيات الفلسفية معًا، فهى تمثل ـ كما يقول ليوتار ـ: "إمكانية التآكل الكامنة فى نهج إضفاء المشروعية على الآخر، وهو جهاز الانعتاق المنبثق عن التنوير"[2].

فما بعد الحداثة تحمل من الحداثة الذات المنقسمة المفتتة، لكنها تمحو كل مسافة نقدية منها، فهى ضد الضد؛ حيث يكون ذلك لشىء أساسى هو عدم إمكانية المعرفة، ومن ثَم فهى ضد الاستلاب؛ لأنه لم يعد ثمة ذات لتُستَلب، ولا شىء يجري الاستلاب عنه، والأصالة لم تُرفَض بقدر ما نُسِيَت ببساطة.

واهتداء بنيتشه فقد قلب فوكو رأسًا على عقب النظرة الدارجة عن العلاقة بين القوة والمعرفة؛ حيث يقول إيان كريب فى كتابه "النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابر ماس": "إذا كانت القوة هى الدافع لفعل أشياء لم يكن باستطاعتنا القيام بها من دونها؛ فإن فوكو يرى أن المعرفة هى فى ذاتها قوة تمارسها على الآخرين؛ لتحدى الآخرين، أى أن المعرفة ما عادت أداة للتجريد بل أصبحت أداة للاستعباد"[3].

ولأننا لا نستطيع أن نذكر هنا التوجهات أو الأبعاد المختلفة للأفكار الما بعد حداثية والتى نرجو أن نعد لها كتابًا خاصًا فى مرحلة لاحقة ؛ فإننا نذكر أهم سماتها الأساسية التى تتلخص فى:

عدم إمكانية المعرفة ـ فقدان اليقين ـ فقدان المعنى ـ فقدان الجدوى ـ الذات

١- نقلا عن محمد يحيى فرج ـ إشكالية الحداثة وما بعد الحداثة: ص ٩٢٣ ـ ٠٣٣.
٢- ما بعد الحداثة، مجموعة دراسات، أحمد حسان، ص ٦٥.
٣- إيان كريب، النظرية الاجتماعية من نبارسونز إلى هابر ماس، ص ٨٠١.

المنقسمة _ التشرذم _ الانحلال والتشظى.

وإذا أردنا الدقة الفلسفية فإن الأفكار الما بعد حداثية تعد خارجة عن الليبرالية تماشيًا مع ما يذهب إليه بعض المفكرين من ارتباط الليبرالية بعصر التنوير الذى تعد الأفكار الما بعد حداثية إنقلابًا عليه ولكن من ناحية أخرى فإن صيرورة التغيير فى المفهوم الليبرالى يدخل فيه هذه الأفكار خصوصًا لتوافقها مع المفهوم الأساسى لليبرالية المتعلق بالتحرر المستمر.

وقد لا يكون لهذه الأفكار نصيب كبير من الأتباع خارج الأكاديميات العلمية وخواص المثقفين والفنانين، ولكننا نرى (ويا للعجب فى ذلك) أن هذه الأفكار تمثل الآن واقعًا عمليًا لشرائح عديدة من الشعوب الإسلامية الفقيرة فى عصر العولمة، بعد أن كانت مجرد أفكار تنظيرية لبعض الفلاسفة الغربيين.

نظرية القراءات المختلفة للنص

ومن أهم النظريات التى ترتبت على نسبية الحقيقة وفقدان التواصل بين الجماهير نظرية موت المؤلف وتأويل النص ذات الأثر الكبير فى عالمنا الإسلامى، فالنص ـ بحسب هذه النظرية ـ بمجرد كتابته يكون مستقلاً عن صاحبه ويبدو كمادة متحركة تبعًا لتأويل كل قارئ وهو ذاته الذى يكون بذلك مشاركًا فى صنع النص نفسه وقد وجد أعداء الإسلام والمتمردون عليه بغيتهم فى هذه النظرية وكادت تغدو ـ لكثرة الإلحاح عليها فكريًا وسياسيًا وإعلاميًا ـ مسلمة من المسلمات حيث يتم استخدامها لإفقاد المرجعية الإسلامية قيوميتها بالتعامل مع القرآن الكريم على أنه نص قابل للقراءات المختلفة ومن ثم التأويلات المختلفة وأن الحقيقة نسبية وليست ملكًا لأحد ومن ثم من حق الجميع أن يفسر القرآن كما يراه ومن ثم يتم نفى القداسة ويقوم العمل على نفى الثوابت فى القرآن نفسه بناءً على إدعاء المفاهيم المختلفة للقرآن ومن ثم يتم القضاء على كل قواعد الدين بل وحقائقه العقائدية نفسها فتستريح أمريكا من الشريعة الإسلامية وقدرتها على صنع أمة مستقلة تواجهها ويستريح هؤلاء المتمردون على الإسلام من العقيدة نفسها ويشيعون الكفر والإلحاد.

و المصيبة أن الكثير من المحاورين الإسلاميين والذين هم فى غاية الجهل من هذه الأمور يعاملون هؤلاء على أنهم جهلاء ليس المطلوب أكثر من إظهار الحق لهم (التعامل مع جمال البنا على سبيل المثال) بينما هؤلاء يمضون بخطة واعية وبرنامج ممنهج فى تدمير الرؤية الإسلامية للجماهير إعتمادًا على غفلة أولئك الإسلاميين.

ولو أخبرت أحدًا من هؤلاء الزاعمين بالنسبية المطلقة سواء من أصحاب هذا الفكر فى الغرب (وهو فكر له جذوره عند السفسطائيين وهيوم) أو اللاهثين وراءهم

عندنـا بـأن هناك مجرم خطير أقسـم أن يهاجم منزله ليقتله في التو لفـر هاربا وما انتظر لحظة واحدة للاستفسـار عن معنى هذا الذى تقول ولكن إذا تحدث فى الفلسفة وقال له أحد الأشخاص إن الشمس ظاهرة الآن فى عز الظهر، لربما قال له أن هذا الكلام قد يفهم منه معانى مختلفة فقد تكون تقصد بكلمة الشمس أمرأة تحبها وتشبهها بالشمس أو قد يكون المقصود بذلك علو شـأن التيار السياسـى أو الفكرى الى تنتمى إليه وحتى علـى فرض أن الشـمس تراهـا ظاهرة فإن غيرك فـى نصف الكرة الأرضـى المقابل لا يراها، وهكذا بلا حدود وسـيظل أمثال هؤلاء يدعـون هذه الإدعاءات إلى آخر الزمان حتى يسـوغون نفى كل ما هو مبدئى ونفى كل ما هو يقينى ونفى الحقيقة نفسها أو نفي وجود الله سـبحانه وتعالى فى الأسـاس وهو الدافع الغريزي وراء كل ذلك، وسـيظل الوعى المشـترك بين الناس فى تقبلهم للحقائق والتواصل بينهم نافيًا لكل ما يتدعون فـى هذا الاتجـاه، وإن ذلك ليذكرني بـكلام هيوم (الذي قد يكون أكبر شـاك للحقائق فـى التاريخ) أنه بمجرد أن يلقي قلمـه يغدو مثل كل الناس يتقبل ما يتقبلون من حقائق وينفى ما ينفون من أضاليل.

من التأويل إلى العبث المابعد حداثي

لأن الواقـع الإيمانـي المتعمق فى نفوس الشـعوب الإسـلامية لا يسـمح بالحرب السـافرة ضد الإسـلام أو حتى الرفض الصريح لـه من قبل القواعـد العلمانية الجاثمة على نفوس الشعوب وعلى أجهزة الإعلام الموجهة لها على وجه الخصوص وكذلك فإن من يتم استمالتهم من المنسـوبين إلى العمل الإسـلامي يكون من الطبيعي أن يتم انتقالهـم إلـى الجبهة المضادة تدريجيًا فإن قاعدة الإنطلاق للهجوم على الإسـلام فى تلك الحرب هي التأويل.

التأويل خطوة،، خطوة حتى الوصول إلى العلمنة أي الحداثة.

ثـم يتتابع المسـار العلماني إلى نهايتـه المحتومة من العقلانيـة الحداثية إلى العبث المابعد حداثي.

وتبدأ المسألة بالمشتركات، فالإسلام يقدر العقل؟.

أمـا العلمانية فتجعـل من العقل مرجعيتهـا الوحيدة، إذن يتم تأويـل النصوص إلى المعنى الذى يجعل من أحكام العقل بديلاً لأحكام النصوص.

أليسـت الشـورى مـن قواعـد الإسـلام؟ والشـورى تعنـى الحكـم بتعـدد الأراء والديمقراطية تجعل مرجعيتها لحكم الشعب فيتم تأويل النصوص ختى تتطابق الشورى مع الديمقراطية، ويتم تجاهل أن تعدد الأراء فى الشورى تعود إلى المتخصصين وإلى أصحاب الأمر نفسه في الكثير من الأمور "وأمرهم شورى بينهم".

أليس الإسـلام يدعو إلى المسـاواة؟ والعلمانية تدعو إلى المساواة، إذن يتم تأويل النصوص بالطريقة التى تجعل الإسلام يدعو إلى المساواة المطلقة،

ويتم تجاهل أن الإسلام لا يسوي بين الصالحين والصالحين: ﴿ أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (٣٦) ﴾ (القلم: ٣٥ - ٣٦).

أليس الإسلام هو الذى أعطى المرأة الحقوق التى لم يعطها لها أحد والعلمانية تدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة إذن يتم تأويل النصوص بالطريقة التى تجعل الإسلام يدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة.

وهذا الموضوع بالذات يتم به تطبيق حرفي لما نقول وسنخصص له فصلاً كاملاً بإذن الله وهكذا تتم علمنة الإسلام ثم يتم الحديث عن أن الإسلام يتوافق مع متغيرات كل عصر وأنه ليس به ثوابت سوى الثوابت الإنسانية العامة التى قال بها عصر الاستنارة كالعدل والمساواة والحرية ومن ثم فهو يتوافق مع الحداثة ولأن كل المدارس الفلسفية تسلم الآن بأنه ليس هناك معايير ثابتة لهذا العدل والمساواة والحرية ولأن كل المعايير العقلية والأخلاقية تؤول فى النهاية إلى العبث المابعد حداثي، فإنهم يريدون أن يؤول الإسلام إلى حيث تؤول إرادتهم العبثية.

ومن العبث الما بعد حداثي إلى التأويل

كيف تصل المفاهيم العبثية المابعد حداثية ذات الأبعاد الفلسفية المعقدة إلى بعض المتمين للعمل الإسلامى فيأولون النصوص تبعًا لها؟ أو كيف تصل إلى جماهير الشعوب المحدودة الثقافة فيكيفون حياتهم ومفاهيمهم الدينية على أساسها.

يبدو السؤال غريبًا وصعبًا ولكن بالتدقيق فى الواقع المعاش نجد أن الإجابة عليه طبيعية للغاية.

إن هذه المفاهيم المابعد حداثية تشكل الحياة الثقافية فى الواقع الغربى الآن، فى علم الاجتماع والاقتصاد والأدب والفن والإعلام. أى أن الأمر يسيطر على الأوساط الفلسفية الأكاديمية وغير الأكاديمية ولا يشترط أن يكون انتقالها إلينا عبر الأوساط الفلسفية لدينا ولكن يقوم بالدور الأكبر فى هذا الانتقال الفكري الوسطاء الثقافيون أو من يسمون بـ"المفكرين الجدد" حيث يتمثل هؤلاء الوسطاء الثقافيون أو المفكرون الجدد عندنا فى المذيعين ومعدي البرامج الإعلامية ومخرجي وكتاب السينما والمسلسلات التلفزيونية وكبار الصحافيين ومؤلفي الأغاني وهؤلاء هم المسيطرون بوجه عام على أجهزة الإعلام المنظورة والمسموعة والمقروءة.

ومن خلال هؤلاء يتم تشكيل الوعي الجماهيري للشعوب فى ظل إقصاء أو إبعاد أو خنق وسائل الإعلام الدينية بما فى ذلك خطب المساجد بدعوى التطرف والإرهاب "وإن كان ينبغي الاعتراف بحرية إصدار الكتب ولكن فى ظل واقع من الاختناق الاقتصادي والتراجع الفكري يفقدها القدرة على الانتشار والتأثير بدرجة كبيرة" ليخلو المجال لهؤلاء الوسطاء الثقافيون يضخون فى العقول الفساد.

ومـن خـلال الأفلام والمسلسـلات يتـم إشـاعة التمرد علـى الدين والعقـل وزنى المحارم والانحلال الجنسي ولعن الحلال والحرام والمبادئ والمفاهيم والقيم وكأن ذلك أمور مستسـاغة ليتم ترسيخها فى المجتمع مع الإلحاح والتكرار. والأمثلة لذلك أفـلام الكيـت كات، ويـا دنيا يا غرامـي، وتفاحـة، والمصير، وبحب السـينما، وثلاثية أوقـات فراغ وماجيك وبالألوان الطبيعية، وما يتم فـى البرامج التلفزيونية أخطر وأكثر مباشـرة فهى تـكاد تكون مغلقة علـى العلمانيين والملحديين يشـيعون من خلالها كل المفاهيم المناقضة للإسـلام لكن الصورة الأكثـر فجاجة هي أن يأتى المذيع العلمانى أو المذيعة العلمانية السـافرة بأحد المتسـبين للعمل الإسـلامى ليحاوره حول موقف الإسلام من القضايا الحساسة التى يدور حولها الصراع بين الإسلام والعلمانية الغربية فيحـدد المذيـع أو المذيعة ما ينبغي أن يكون عليه موقف الإسـلام من قضية ما بحيث يتوافق مع ما يدّعونه من الروح العصرية العقلانية المتسـامحة ويكون الموقف تحديدًا هو ما يتطابق مع الموقف العلماني منها ثم يتم سؤال هذا المفكر أو الشيخ أو الداعية: أليس هذا هو موقف الإسلام من القضية؟.

فمـا يكـون من دور لهذا المفكر العالم أو الداعية إلا بتأويل أو بقول أدق بـ"تأييف" معاني النصوص لتتطابق مع هذا الموقف العلماني الكاذب لكى يكون حاصل الإجابة فى النهاية هو: أينعم.

ثقافة الاستهلاك

ثقافة الاستهلاك وجدت مقتضاها في اتساع الانتاج السلعى الرأسمالى الذى أنهض التراكم الكبير للثقافة المادية فى شكل السلع الاستهلاكية وأماكن البيع والاستهلاك . ومن خلال بهجة الاستهلاك الانفعالية تصبح الأحلام والرغبات معروفة بالصورة الثقافية الاستهلاكية كما غدت أماكن أو محلات معينة للاستهلاك منتجة لأشكال متنوعة من الإثارة الجسدية المباشرة والبهجة الحسية.

ومن منظور المدرسة الفرانكفونية تؤدى عملية الاستهلاك إلى "أن يصبح الحساب أو التقرير العقلانى الأدائى لكل جوانب الحياة ممكنًا، والذى تصبح فيه كل الاختلافات الأساسية والتقاليد الثقافية والكيفيات متحولة إلى كميات، ومع ذلك يمكن بهذه المنفعة للمنطق الرأسمالى تعليل أو تبرير تقدم القدرة الحسابية وتدمير رواسب الثقافة التقليدية والثقافة الرفيعة ـ بمعنى أن منطق الحداثة الرأسمالى يجعل كل ما هو صلب يذوب فى الهواء ـ وهنا توجد مشكلة الثقافة الجديدة، ثقافة التحديث الرأسمالى، فهل تكون مجرد ثقافة القيمة التبادلية والتقرير العقلانى الأدائى ـ شىء ما يمكن أن يشار إليه بوصفه "لا ـ ثقافة" أو "ما بعد الثقافة"[1].

ولقد كان التنازل المتزايد عن نفوذ الدين فى الحياة الاجتماعية "مرتبطًا بعملية التصنيع والعقلانية والتحضر والميز الاجتماعى الذى اعتبره البعض مثيرًا للكوارث الحديثة خاصة الكوارث المعنوية أو الكوارث المؤثرة فى الروابط الاجتماعية والتي يمكن أن تهدأ بشكل واضح خلال خلق أو ظهور بعض المعانى المعقدة المعنوية والأخلاقية الجديدة"[2].

١- فيزر ستون، ثقافة الاستهلاك مرجع سابق: ص ٩٥.
٢- المرجع السابق ص ٢٢٣.

وهكذا جاءت ثقافة الاستهلاك عمومًا كوجود مدمر تمامًا للدين بشروط تأكيدها على مذهب اللذة وتطور أنماط الشخصية الأنانية المفتتنة بجسدها أو الشاذة جنسيًا.

وفى ظل ثقافة الاستهلاك يغدو التلفزيون بديلاً للمقدس الدينى "فالاحتفالات والأحداث والمشاهد التلفزيزنية هي أيضًا قادرة على توليد الإحساس بالمناسبة أو الوقت المبهج "ديان وكاتز" تلك الأحداث مثل الأكليل والزواج الملكى، وجنائز الدولة، وأيضًا حفلات الروك والمباريات الرياضية للبطولات النهائية، ربما تعلى الإحساس بالمقدس فتولد الوفاق الأخلاقى وتؤكده"[1].

ولكن هناك رؤية أخرى للمشكلة فإذا كانت ثقافة الاستهلاك تصنع إهدارًا دائمًا للدين وتفتيتًا مستمرًا للذات فالبعض يحاول الاعتياض عن ذلك ببدائل أخرى من نتاجاتها أيضًا نتاج ثقافة الاستهلاك القادرة على صنع الانفعالات الجياشة تغدو بديلاً للدين الذى يتم تبديده باستمرار فى ظل الواقع الاستهلاكى وكما يرى فيزرستون فإن "المناسبات تخلف أو تولد مشاعر قوية للإثارة "انفعالات سيالة" معززة بقوة فى النشاط الشعبى فى الأغانى والرقص والإشارات الطقوسية حيث يمكن اعتبار الستينيات ١٩٦٠ بأحداثها واحتفالاتها الموسيقية مثل وودستوك والإحساس العام بالإثارة والجيشان وهذه اللحظات التى يصبح فيها روتين العالم اليومى متحولاً إلى عالم مقدس فوق العادة يجعل الناس أقدر على العيش أو الحياة وقتيا فى وفاق أو اتجاه أقرب إلى المثالية"[2].

ويعزز فيزرستون نفس الاتجاه حيث يرى أن "اجتماعات الطقوس أو الشعائر الروحية،، تفعل كالبطاريات التى تشحن العاطفة السيالة التى يمكن أن تكون محملة بتعضيد الناس فى العالم اليومى الأكثر دنيوية، ومشاهد موسيقى الروك التلفزيونة

١- المرجع السابق: ص٢٣: ٢٤.

٢- المرجع السابق: ص ٤١.

مثل بندآيد، وفورآيد وحفلة نيلسـون منديـلا، والروابط المتعدية القومية الأخرى ربما أيضًا تستحضر كثيرًا إحساس الاتحاد العاطفى المباشر والذى ربما يوقظ الاهتمامات الأخلاقيـة ويقويهـا، هذه الاهتمامات مثل الإحسـاس المشـترك بالإنسـانية وقداسـة الشخص وحقوق الإنسان"[١].

وتوازى ثقافة الاستهلاك على السـلم الكوكبى اتساع قوى الولايات المتحدة فوق النظام الاقتصادى العالمى "وهنا نرى ثقافة الاستهلاك وقد قدر عليها أن تصبح الثقافة العالمية التى تدمر الثقافات القومية الخاصة فى البلاد"[٢].

١- المرجع السابق

٢- المرجع السابق: ص ٩٤٢،

الإسلام الليبرالي

ما الذى يمكن أن يعنيه هذا المفهوم ؟.

كيف من الممكن أن يتفق الإسلام بقواعده وأطره وشموله مع الليبرالية التى هي فى أفضل صورها دعوة إلى حرية بلا قواعد أو ضوابط سوى هذا الشعار المزعوم "بشرط عدم الاعتداء على الآخرين" والذى لا يعنى سوى ثلة من التعميمات التى تحتاج هي ذاتها إلى حدود وضوابط حيث تمثل الليبرالية تيارا عريضًا من الداعين إلى الحرية أو مدعي ذلك دون أى تصور عقائدى لمصير الإنسان أو حتى حقيقة الإنسان ذاته أو قيمه أو قواعده سلوكه. فكيف يتفق ذلك مع الإسلام بتصوره العقائدى للوجود ولمصير الإنسان ولحقيقة الإنسان ذاته وقيمه وتوجهاته الحضارية بل والقواعد الأساسية التى تحكم سلوكه فى مختلف مناشط الحياة؟!..

والفكر القائد للتيار الليبرالى يتمثل فى العلمانية كمرجعية والبراجماتية كفلسفة والديمقراطية كنظام سياسى وللرأسمالية كنظام اقتصادى دون أن يعني ذلك أن الليبرالية لا تحتمل اتجاهات أخرى ولكننا هنا نتحدث عن الفكر القائد لها.

وهذا يعني أن المرجعية الليبرالية تتمثل فى الاقتصار على العقل وخبراته وأن تصورها للكون المستمد من الفلسفة البراجماتية قائم على العبث وأن غايتها تتمثل فى المصلحة وأن شريعتها هي الأحكام التى تقررها الغالبية التى توجهها النخب المسيطرة، وأن اقتصادها هو الاستحواذ على مصالح البلاد لصالح تحالف رجال المال والأعمال والسياسية والاعلام.

فكيف سيتفق هذا مع الإسلام الذى مرجعيته الوحى المقدس المتمثل فى القرآن والسنة والذى يقوم على عقيدة الإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر

والقضاء والقدر خيره وشـره: والذى غايته رضاء الله والذى شـريعته الأحكام المنزلة فى كتابه والتي جاءت على لسـان رسـوله s. واقتصاده يقوم على تحقيق مقاصد الدين والتوازن بين مصالح الفرد والجماعة.

فكيف يمكن أن يتفق هذا مع ذاك؟!.. الإجابة بسيطة: بالتأويل المنحرف والإلحاح الإعلامى والقوة العسكرية إذا لزم الأمر.

فيقال أن الإسلام ليس له تفسير واحد وإنما عدة تفاسير وأن أحكامه أحكام تاريخية تتعلـق بالعصـر الـذى جاءت فيه ومن ثـم فهى غير قابلـة للتطبيق فى عصـر آخر أو أن هناك عدة قراءات للنص الواحد ومن ثم تختلف المفاهيم باختلاف القراءات. ونظرية اختـلاف المفاهيـم باختـلاف القـراءات نظرية غربيـة تابعـة لنظريات ما بعـد الحداثة ونظريـات مـا بعد البنيوية وأصلها قائم على فقدان اليقين المعرفى ونسـبية المعرفة فى كل شـىء ومن بين ذلك فهم المعنى بل وتلقيه أيضًا فى دائرة مفتوحة تؤدى فى النهاية إلى انعدام الصح والخطأ والأبيض والأسـود وقد تلقف هذه النظرية العلمانيون عندنا ولكنها راجت بوجه خاص من خلال كتب ومحاضرات الرئيس الإيرانى السابق أحمد خاتمى الشهير بالدعوة إلى حوار الحضارات حيث لاقت احتفاءً كبيرًا من جانب مدعى الوسطية عندنا مع أن الرجل متهم من أغلب رجال الدين الشيعة فى بلده بالنفاق.

ويتم من قبل هؤلاء معاملة النص الدينى كالنص البشرى من حيث اختلاف مفاهيمه باختلاف قراءته والنتيجة لكل ما سبق أنـه ليس هناك ثوابت فى معاني النصوص ومن ثم فليس هناك ثوابت فى الإسـلام وبفقدان الثوابت تتلاشـى القواعد والحدود ويغدو الإسلام مفتوحًا على مصراعيه ليتلاقى مع الليبرالين بل وليتلاقى مع الإلحاد نفسه.

ولتسـهيل المهمة فلابـد من القضاء علـى الأحاديث النبوية لأنها فضـلاً عن كونها تفسـيرًا لعامة القرآن وتفصيلا لمجمله فإنها تختـص بأحكام متعددة وتفصيلات كثيرة

لا يمكـن تأويلها. ثم يقال أن القرآن يتم فهمه بحسـب الأغـراض والأهواء تجاوزًا لم قرره القرآن نفسه من أن به آيات متشابهات وآيات محكمات هن أم الكتاب وأن الآيات المتشابهات نفسها تغدو محكمات بتفسير وتفصيل السنة لها.

أو يقال أن للإمام إبطال الحدود كما فعل عمر بن الخطاب بإبطال حد السـرقة عام المجاعـة تجاهـلًا لحقيقـة أن عمر بـن الخطاب عطل الحـد لعدم توافر أحد شـروطه وهـو توافر كفاية الناس من الطعام. أو يقال أن الإسـلام عقيدة وشـريعة والعقيدة ترى فى الجريمة ضعفًا بشـريًا يمكن أن يعالج بالحكمة والموعظة الحسـنة ولكن الشـريعة تـرى فـى الجريمة انتهاكًا للقانـون يعالج بجعل الجريمة زاجـرة ورادعة وما دام هدف الشـريعة الزجر والـردع فإنه يمكن اسـتبدال الحدود بعقوبات أخـرى تؤدى إلى نفس النتيجة تتوافق مع مقتضيات الحضارة والتطور أى يتم تحويلها إلى قانون مدنى يجرى عليها ما يجرى عليه من تطوير وتعديل.

أو أن الشـريعة تسـتهدف المصلحة وكما قال الأصوليون أينما تكون المصلحة فثم شـرع الله ومن ثم فما دامت القوانين تسـتهدف المصلحة فقد حققت غرض الشـريعة ولا داعـي لكل هذه الأحكام التى جاءت بها النصـوص تعاميًا عن حقيقة أن المقصود بالقاعدة أن ما ينزله الله من شـريعته فيه مصلحة العباد ومن ثم فما دامت هناك أحكام جاءت بها النصوص فإن مصلحة العباد مقصورة عليها وهو الأمر الذى يعنى فى نفس الوقـت أنـه، إذا لم تـأت النصوص بأحكام فى بعض المسـائل الحياتيـة المتجددة فإن تحقيق المصلحة فى هذه المسـائل هو بذاته تطبيق لشـرع الله. فإذا تحققت المصالح فى هذه المسائل فإنه تم تطبيق شرع الله أيضًا.

أو يقـال أننـا مع الشـريعة ومـع ثوابت الشـريعة التي هـي الكليات العامة للشـريعة كالعدل والحرية والمسـاواة،ويقولون عنها أيضًا أنها مقاصد الشـريعة وذلك في خلط

فـج وتضليل مزر، فثوابت الشـريعة التي تمثلها الأحكام قطعيـة الثبوت قطعية الدلالة ليسـت هي مقاصد الشـريعة التي هي حفـظ الدين والنفس والعقـل والعرض والمال، غير تلك الكليات العامة التي يقولها الكثير من المذاهب والفلسفات والأديان العالمية دون أن يكون لها معنى محدد.

وأزعـم أن الكثير مـن العلمانيين قد لجأوا إلى هذا القول الأخير بعد ما صرحت بـه من كفر من يرفض الشـريعة ثـم كفر من يرفض الأحكام قطعيـة الثبوت والدلالة فـي عـدد من الحلقات المتتالية فـي برنامج مصر الجديدة مع الشـيخ خالد عبد الله في قناة الناس.

أو يقال أن الإسـلام يدعو إلى حرية التجـارة ولا يضع حدودًا أعلى لامتلاك الثروة وهو بذلك يتفق مع الرأسـمالية الليبرالية ويتم بهذا تجاهل كون الإسـلام وضع حدودًا لحرية التجارة هذه مثل منع الاحتكار والاسـتغلال واستخدام النفوذ والغش والرشوة والربا وأن يسـتهدف النشـاط الاقتصادي بوجـه عام تحقيق مصالح المسـلمين وليس الإضرار بهم لحسـاب النخب المسـيطرة وهو إن لم يضع حدًا أعلى للثروة فقد وضع حـدًا أدنـى للفقر هـو تحقيق حـد الكفاية للناس من مأكل ومشـرب وملبس ومسـكن ومأمن فإذا لم يتحقق هذا فلا مال لأحد.

أو يتم تجزئة الإسلام لدى بعض الدعاة إلى شعائر روحانية وجانب معاملاتي دنيوي ويتـم اقتصـار الحديث علـى الجانب الشـعائري الروحاني فقط تذرعًـا بعدم التعرض للسياسة مع أنهم يتعرضون للأمور السياسية من حين لآخر ويتم تأويلها لصالح القوى الغربية أو لصالح السلطات الحاكمة حتى يكتمل دورهم التخديري للشعوب.

أو يخـادع الناس داعية شـهير أفـاك يزعم أنه يمكن أن يجمع النـاس "الأثرياء منهم بطبيعـة الأمر" بين ملذات الواقع الليبرالى الذى يعيشـه هؤلاء ونعيم الآخرة من خلال

تعاليمه الروحية "لأن الدين حلو ولذيذ بحسب ما يدعي" وأن أهل الغرب الملائكة سيأخذوننا بالأحضان بمجرد أن نظهر لهم تعاليم الإسلام المتسامحة التى تدعو إلى أن يعطى المسلمين خدهم الأيمن لمن يضربونهم على خدهم الأيسر بل ويديرون لهم ظهورهم أيضًا!!!.

والنتيجة لكل ما سبق هو أن يؤول الإسلام إلى دين بلا ضفاف يتلاقى مع بحر الفوضى والعبث الليبرالى إسلام ليبرالى.. إسلام مفرغ من الداخل.. من العقائد والقواعد والأحكام ويظل محتفظًا بالغلاف.

إسلام ليبرالي.. إسلام يحتفظ بالشعارات والطقوس من الخارج بينما يعبأ بمحتوى علمانى من الداخل يسقط كل ماله علاقة بالوحي والمقدس والمرجعية الإسلامية، ويضع مكانه العقل النفعي كمرجعية وحيدة للإنسان فى تصوراته وسلوكه.

إسلام ليبرالي.. إسلام مزيف يتفق مع العلمانية والديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان الغربية والعولمة الأمريكية، ويتفق مع كل شيء يريدونه فى العالم ولكن لا يتفق مع الإسلام الحقيقي نفسه.

إسلام ليبرالي.. يصعد فيه من يصعد، ويهبط فيه من يهبط، ويلتقى حوله من يلتقى، المهم أن يتم توظيفه فى النهاية لخدمة المصالح الأمريكية فى المنطقة وهذا هو بيت القصيد.

الليبرالية الإجتماعية

الليبرالية الإجتماعية

المواطنة بين الحقيقة والادعاء

لعل الدهشة تنتاب المراقب اليقظ لكون النقاش القائم حول مفهوم المواطنة في الدوائر السياسية والثقافية لدول ما بعد الربيع العربي لا يعكس بأية حال الصراع الحقيقي بين التيارات الفكرية المختلفة التي يتشكل منها الواقع السياسي لهذه الدول، بل أن ما يبدو عليه واقع الحال أنه يتم تمرير هذا المفهوم الخطر بسهولة بالغة علي الرغم من قدرته الفائقة علي صياغة كل المقومات الفكرية والسياسية والحضارية التي يتشكل منها الدول والمجتمعات كمرجعية كاملة الأمر الذي يعني تقويض المنظومة الإسلامية الشاملة وذلك في ظل إصرار إخواني علي انتهاج المداراة والمراوغة علي المستوي النظري وأداء الممكن والمتاح علي مستوي الواجب الدعوي والعملي وفي ظل موقف سلفي يتراوح بين الرفض الكامل علي المستوي النظري والذهول والتخبط علي مستوي الفعل السياسي.

والأعجب من ذلك أن هذا المفهوم يقدم من جانب العلمانيين كمسلمة مبدئية تقدم في إطار مقولب محدد الأبعاد والزوايا فى التعامل مع الإسلاميين في أي حراك سياسي بينما يقابل ذلك بتأويل تبريري هزلي من جانب بعض المتسبين إلي المرجعية الإسلامية تحت مسمى (الوسطيين) وينسبهم كاتب هذه السطور إلي الإسلام الليبرالي، وذلك في دوجماطيقية تلفيقية تزعم الحقوق المتساوية النافية للتميز بين المنتميين للوطن الواحد وهو الأمر الذي فضلاً عن تعارضه مع حقيقة المساواة الفعلية لتجاوزه واقع التباين والتمايز والخصوصية بين البشر فإنه بعكس ما يوهم به لم يطبق فعليًا في أي مجتمع من

المجتمعات أو في أي عصر من العصور بل ولم يتم طرحه نظريًا في أي فلسفة من الفلسفات باستثناء نزوع رومانسي افتراضي لدي جان جاك روسو تماهى مع ظروف تاريخية محددة دون أن يؤسس فلسفيا أو يجري تطبيقه علي الواقع الفعلي.

هذا فضلاً عن أن هذا المفهوم الذي تم تسويقه لعشرات السنين ـ في ظل أستقواء سلطوي علماني ـ علي أنه مسلمة فلسفية وواقعية غربية وطموح ثوري منشود لدي البلاد الإسلامية يتعرض الآن ـ لا من حيث الدلالة فهي في حالة صيرورة دائمة بطبيعتها بحسب الرؤى والتيارات السياسية والفلسفية التي تتناوله ـ ولكن من حيث كينونته الوجودية كمكون تخليقي للنظام السياسي والمجتمعي للدول ـ للنقد العنيف من الفلاسفة والمفكرين السياسيين المعاصرين نظرًا للتحولات الفاصلة التي طرأت علي المفاهيم المتداخلة مع مفهوم المواطنة مثل مفهومي الدولة القومية والسيادة.

وكلامنا هنا لايعني رفضنا لمفهوم المواطنة بشكل مبدئي ولكن العمل على تقديم تحليل واقعي وموضوعي للمفهوم أما ما نرفضه تحديدا هو إيهام البعض بأن ذلك المفهوم يعني المساواة المطلقة دون تمييز بينما الذي يقصد بذلك عالميا هو العمل على تحقيق هذه المساواة بحسب ما يتعلق بها من ملابسات خاصة ورؤى نسبية مختلفة.

المواطنة لغة واصطلاحًا:

ليس غريبًا علي اللغة العربية لفظ (وطن) ولا استخدامه بمعني المكان الذي أنتمي إليه ففي لسان العرب: "الوطن المنزل تقيم به وهو موطن الإنسان ومحله والجمع أوطان،،، وفي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: الوطن: مكان الإنسان ومقره وقيل لمربض الغنم: وطن، والجمع أوطان مثل سبب وأسباب، وأوطن الرَجل البلد واستوطنه وتوطنه: اتخذه وطنًا، والموطن مثل الوطن والجمع مواطن مثل مسجد

ومساجد، وواطنه مواطنة مثل وافقه موافقة" [1].

وحكمت المحكمة الدستورية العليا (سنة ١٩٥٠) حكمًا جاء فيه: "أن المواطنة هي الحق في الحقوق" [2].

وتقول دائرة المعارف البريطانيةعن المواطنة أنها: "علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة وبما تتضمنه تلك العلاقة من حقوق يتمتع بها وواجبات يلتزم بها انطلاقًا من انتمائه إلى الوطن الذي يفرض عليه ذلك"[3].

و يزعم الدكتور محمد عابد الجابري أن لفظة مواطنة غائبة عن المعاجم العربية القديمة (لاحظ ما نقلناه في الأسطر السابقة عن الدكتور محمد بن شاكر الشريف المتداولة: لسان العرب والقاموس المحيط والصحاح وتاج العروس عن ورود اللفظ في المصباح المنير)، ويذكر الجابري أنه لم يجد لكلمة المواطنة في نصوص الكتاب والأدباء القدامى إلا في كتاب جريدة العصر لعماد الأصفهاني في القرن السادس الهجري وقد وردت الكلمة مرة واحدة في هذا الكتاب الضخم في رسالة نقلها يمدح فيها كاتبها دار من يمدح بقوله عنها "مكتسبة من الأشباح القدسية علاء، ومنتسبة إلي الأشخاص الأنسبة ولاء، مترفعة عن مواطنة الإغفال، ومقارنة أهل السفال " [4].

ويعلق الجابري علي ذلك فيقول:" وواضح أن معنى المواطنة هنا هو المصاحبة والعيش مع،،، أما كلمة مواطن " بضم الميم " فهي أقل حظًا، إذ لم أعثر لها علي أثر في أي قاموس أو نص (قبل عصر اليقظة العربية الحديثة)"[5].

هنا يبدو أن الموروث الفكري والإسلامي قد سقط في يدي الجابري وأمثاله من

١- محمد شاكر الشريف . المواطنة أم الأمة: موقع صيد الفوائد.

٢ـ السيد ياسين، الحوار الحضارى فى زمن العولمة: ص٦٢ ، دار نهضة مصر.

٣ـ البيان السنوى للبيان السعودى عام ٢٠١٢: ص٣٧.

٤ـ المواطن والمواطنة بين الأمس واليوم، إنترنت.

٥ـ المرجع السابق.

العلمانيين لأن المأساة الكبرى التي اكتشفها عابد الجابري هي كما يقول: " ليس في مخزون العرب اللغوي وبالتالي الفكري والوجداني ما يفيد "ما " يعنونه اليوم باللفظين " المواطنة " و" المواطن "[1].

وهكذا وقع البرهان علي عجزنا الفكري المبدئي عن إنتاج معنى المواطنة ونكون مدانيـن بذلك بافتقاد تراثنا لهذا المعني والحقيقة العالمية التي قررتها حقوق الإنسان وانصاعت لها كل شعوب الدنيا والذى يقصد به إدعاءًا (المساواة المطلقة في الحقوق والحريات بين المنتمين للوطن الواحد) وعلي هذا يقول الجابري في موضع آخر: " إنني أعتقد أنه لن يكون من السهل عليّ ولا علي غيري إقناع الناس في بلداننا العربية بأن ما نعنيه اليوم بالمواطن والمواطنة لا علاقة له بالوطن إطلاقًا ولذلك اضطررت في المقال السابق التأكيد علي أننا بصدد مفهوم ترجمناه بما ليس هو إياه لأن لغتنا لا تسعفنا بكلمة تؤدي المعنى الذي يحيل إليه ذلك المفهوم، ،، إن المعنى السياسي لـ " المواطن " و" المواطنة " لا يعني مجرد الانتماء إلي " وطن " أو مجرد الاشتراك في السكنى في وطن وإن كان لا ينفي ذلك"[2].

ولكن هل حقا هناك معنى واضح محدد للفظة مواطنة هذه ؟.

سنكتشف أن هذا مجرد وهم مزعوم لا يتردد إلا لدى العلمانيين عندنا وربما لدى بعض اللقاءات البروتوكولية بين رؤساء الدول، بل أن مفردات هذا المعنى الذي يتردد والتي ذكرناها تجاوزًا لا تعني هي ذاتها معنى محددًا ولكن قبل أن نخوض في الإشكاليات الدلالية لمفهوم المواطنة لدى الليبراليين أنفسهم أشير إلى أن ـ عدم تردد لفظ المواطنة أو عدم تضمنه لذلك المعنى الذي يتردد الآن ـ في تراثنا اللغوي والفكري لا يعني عجزًا أو خللاً بهذا التراث وذلك لأن التعبير عن أهل المكان أيا

---

١ ـ المرجع السابق.
٢- محمد شاكر الشريف: مرجع سابق.

كانـت انتماءاتهـم كان يتم بلفظ أشـد قوة وأكثر عدلاً وهو "أهـل الديار" وهو تعبير له دلالة كبرى علي الشـراكة الأصيلة في الوطن من لفـظ المواطنة أما الحديث العلماني عن المواطنة بمعاني مثل المساواة في الحقوق والواجبات بين المتمين للوطن الواحد فهو ــ علي سـنبين بأذن الله ــ أمر مجافي للمرجعية الفكرية لهذا التراث فكيف يعاب علية عدم ترديده لهذا المعنى.

معني المواطنة عند الليبراليين:

يختلف الأمر كثيرًا علي مستوى البحث العلمي لدي الليبراليين عند تحديد مفهوم المواطنة عن البسـاطة الدعائية التي يتم اسـتخدامه بها علي مستوي الخطاب السياسي مثـل حديث أسـامة الغزالي حرب عـن معني المواطنة "بالمسـاواة والاعتـدال وعدم التميز علي أساس الدين [1] وكأن كل المقصود من الموضوع هو توجيهه ضد مرجعية الإسلام تحديدًا.

يقول برنامج حزب الجبهة الديمقراطية: "تتعلق المواطنة بضرورة حصول كافة المواطنين علي حقوقهم وتمتعهم بحرياتهم دون أي تفرقة بسبب الطبقة الاجتماعية أو الجيش أو الدين أو الانتماء الإقليمي فهي تجسـيد لمبدأ المسـاواة بين أفراد المجتمع في الحصول على كافة الحقوق والتمتع بكافة الحريات وكذا في الواجبات الملقاة علي عاتقهم."[2].

ويقـول برنامج حـزب مصر الحرية: "يعمـل الحزب علي ضمان حقـوق المواطنة لكل المصريين في إطار من المسـاواة الكاملة ودون تمييز على أسـاس الانتماء الديني أو النـوع أو الخلفيـة الاجتماعيـة أو غيرها كما يدعو الحزب إلـي ضمان كامل حقوق

١ــ راجع حواره مع موقع الوقت: سؤال المواطنة يقودنا إلى مسألة الدولة.
٢ــ موقع الجبهة على النت.

المواطنة للمصريين"[1].

أما علي المستوي النظري فعلي سبيل المثال فإن شيماء عبد السلام إبراهيم في بحثها الكلاسيكي (المواطنة والقيم الأساسية التي ترتبها في المجتمع) بعد مقدمات طويلة تتحدث فيها عن أهمية مفهوم المواطنة تقول: " ويعتبر مفهوم المواطنة مفهوم منظومة يشير إلي الحقوق الإنسانية الأساسية، والحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية فضلاً عن الحقوق الجماعية وهي تتعلق بكافة النشاط الإنساني الشخصي الخاص والعام والسياسي "[2].

نعم مفهوم المواطنة يشير إلي كل ما سبق وإلي غيره ولكن بماذا ؟؟ !!.

تستطرد فتقول: " ويترتب علي المواطنة عدد من الحقوق والواجبات يمكن رسمها في أربع قيم أساسية وهي الحرية والعدالة والمساواة والتي تشكل الضمانات الأساسية للفرد بالإضافة إلي قيمة رابعة تشكل ضمان للمجتمع وهي المسئولية الاجتماعية من الفرد تجاه المجتمع "[3].

ومن الواضح هنا أنها لم تذكر، أي معنى لمفهوم المواطنة فلجأت إلي الأكليشيهات المعلبة التي يعبر بها الليبراليون عن أي مفهوم من المفاهيم: الحرية والعدالة والمساواة ولكنها لم تكتف بذلك بل أضافت إليها بُعدًا رابعًا من التيار الاشتراكي المضاد وهو المسئولية الاجتماعية للفرد تجاه المجتمع.

أما الدكتورة نادية الفقير فتبدو أكثر صراحة وعمقًا في الحديث عن معني المواطنة حيث تقول: " أنا أعلم أنه لا يمكن الاعتماد علي مبادئ عامة محددة لتحديد معنى المواطنة بشكل دقيق فهو مفهوم تاريخي شامل يختلف من زمان

١ـ موقع حزب مصر الحرية على النت.
٢ـ الشيماء عبد السلام إبراهيم: مقال بعنوان المواطنة والقيم الأساسية التى ترتبها فى المجتمع. مجلة الديمقراطية: العدد ٤٢.
٣ـ المرجع السابق.

لآخر ومن مكان لمكان ويتأثر بالنضج السياسي والرقي الحضاري للدولة،،، فقد تأثر عبر العصور السابقة بالتطورات السياسية والاجتماعية والعقائد المختلفة ويقيم الحضارات والأحداث العالمية الكبرى فنجد أن معنى المواطنة في العصر الأثيني يختلف عن معني المواطنة في عصر الإقطاع واختلف كثيرًا عن العصور اللاحقة من حيث توسع نطاقه فاشتمل علي فئات لم يكن يعترف بمواطنتها سابقا، كما تطورت أبعادها فأصبحت تضم أبعادًا اجتماعية واقتصادية وبيئية بالإضافة إلي الأبعاد القانونية والسياسية "(١).

لكن الدكتورة لا تريد التسليم التام بافتقاد المواطنة لمعنى محدد فتستطرد قائلة: " إلا أن ذلك كله لا يعني أبدًا عن أنه لا يوجد محتوى أساسي لمعنى المواطنة فمهما اختلفت المعاني لمفهوم المواطنة يبقي هناك مبدأ أساسي لمعنى المواطنة وهو الانتماء علي الرغم من أنه هو الآخر يختلف بمعناه من حيث الانتماء إلي الوطن أو إلي الموطن الذي يستقر فيه الإنسان أو الانتماء إلي الأمة "(٢).

أما محمد حلمي عبد الوهاب فيذكر أن " مفهوم المواطنة في الفكر الغربي المعاصر قد مر بمحطات تاريخية مهمة أثرت في تكوينه وتطوره وربما لا تزال بعض جوانبه لم تتشكل بعد _ حيث يحتدم الجدل في الأدبيات الغربية المعاصرة بالنسبة للمواطنة _ حول عدة نقاط محددة من بينها الطبيعة المتغيرة والواسعة للمفهوم التي تجعله في حالة من عدم الاستقرار باستمرار فضلًا عن عدم الاتفاق النظري حول حدود المواطنة وأبعاد وتنوع تطبيقاتها من مجتمع لآخر !! والحال أن مفهوم المواطنة قد ارتبط في تطوره بتطور الجماعة السياسية في الغرب وتشكل البنى الاجتماعية داخلها بدءًا من مجتمع المدينة اليونانية ومرورًا

١_ نقلاً عن عبد العزيز قريش: مفهوم المواطنة وحقوق المواطن: نت.
٢_ المرجع السابق.

بتشكل الطبقات الاجتماعية إبان الثورة الصناعية وليس انتهاء ببروز الرأسمالية وظهور الدولة القومية وبحسب كريستمان ليمك فإن ظهور الدولة القومية في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد أثر بشكل كبير في ترسيخ مبدأ المواطنة"[1].

---

١ ـ الهوية والمواطنة في الخطاب الليبرالي المعاصر، جريدة الشرق الأوسط، عدد ٢١ يناير ٢٠٠٢.

تاريخ المواطنة واقعيًا ونظريًا لدى الغرب

كان مجتمع الدولة المدنية لدي الإغريق ينقسم إلي ثلاث طبقات: العبيد والعمال الحرفيين وعليهم يقوم النشاط الاقتصادي وكانوا محرومين من صفة المواطنة وحقوقها وبالتالي من ممارسة أي نشاط سياسي ويقع نفس الحرمان علي طبقة الأجانب المقيمين في المدينة أما الطبقة الثالثة فهم المواطنون الذين يتمتعون بكل المزايا بما في ذلك طبقة المواطنة التي كانت تورث للذكور فقط دون الإناث [1]،

أما هؤلاء المواطنين الأحرار فكانوا ينقسمون هم أيضًا إلي ثلاث طبقات في مجلس الأمة حيث تحتسب القيمة التصويتية لكل طبقة بحسب ممتلكاتها الاقتصادية [2]،

أما علي المستوي الفلسفي فقد رفض أفلاطون مفهوم المواطنة هذا حيث أراد وضع سلطة البلاد في مدينته الفاضلة في يد طبقة الفلاسفة فقط، وبالنسبة لأرسطو فقد أراد توسيع منح صفة المواطنة كثيرًا " وبالذات لمن يصيبون شيئًا من الثراء ولا يغريهم استعمال سلطتهم السياسية بسرقة الأغنياء، إلا أن المواطنة مستحيلة على من لا يملكون ما يكفي من أوقات الفراغ، والذين لا يستطيعون فهم المسائل السياسية وعلى الذين يكون عملهم روتينيًا والنساء كذلك مكانهن البيت وليس الساحة العامة [3]،

أما في الإمبراطورية الرومانية فإن صفة المواطنة كانت تتخذ معني الولاء للدولة وليس المشاركة السياسية فكان الإمبراطور هو الذي يمنح هذه الصفة لرعاياه وليس الرعايا هم الذين ينتخبون الإمبراطور " وقد أعطى الإمبراطور كاراكلا في عام ٢١٢ وضعًا قانونيًا للمواطنة يشمل عددًا كبيرًا من السكان وإن استمر استثناء الطبقات الأفقر

١ــ راجع د. فايد دياب، المواطنة والعولمة في مجتمع متغير: ص ١٦، ١٧.
٢ــ راجع: محمد إبراهيم، الإسلام الليبرالي، ص٧ وما بعدها.
٣- فايد دياب، مرجع سابق: ص ٢٠.

والعبيد والنساء"[1].

أما العصور الوسطى الغربية فلم يكن هناك دول ولا مواطنون وإنما صراع لا ينتهي علي النفوذ والثروات بين الملوك والباباوات[2].

وفي عصر النهضة قادت نظريات العقد الاجتماعي الفكر السياسي في تلك المرحلة فعند هوبز فإن الأفراد يتنازلون عن كل حقوقهم لسلطة الملك المطلقة من أجل الأمن الذي يوفره لهم حكم ملكي مستقر وبالنسبة لجون لوك رائد الليبرالية الأول فإنه بالرغم من مناداته بالمساواة بين الأفراد في المجتمع المدني " إلا أن لوك تمسك بمفهوم خاص عن المساواة كان يتمشي مع ظروف تلك الفترة، فقد كان مقتنعًا ـ مثله في ذلك مثل معاصريه ـ بالمساواة القانونية بين الأفراد وليس المساواة السياسية كانعكاس للمؤثرات الطاغية للمفاهيم الكالفينية التطهريه وصعود الطبقة البرجوازية والتمييز الطبقي الفظ بين الأفراد كنمط مقبول في العلاقات الاجتماعية ومن هنا فإنه آمن بأن الملاك وحدهم هم الذين يتمتعون بحق ممارسة الحقوق السياسية" [3].

ولكن جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) بالتحديد هو الذي وضع الصيغة النظرية الأقرب لتلك الصورة الكلاسيكية التي يروج لها الليبراليون للمواطنة.

وكما يذهب فايد دياب " فقد صور روسو في كتابة العقد الاجتماعي " مجتمعًا مثاليًا يقوم علي المشاركة الايجابية من جانب مواطنين متساوية تحدوهم روح الإخلاص لفكرة مشتركة وتربطهم المشاعر الوطنية ويقوم هذا المجتمع علي دعائم أساسية هي: حرية المواطن والمساواة بين المواطنين وسيادة الأمة وما يترتب عليها من ضرورة وجود إرادة عامة لها. " [4].

١ـ عبد العزيز قريش: مفهوم المواطنة وحقوق المواطن: مرجع سابق.
٢ـ راجع محمد إبراهيم مبروك: العلمانية العدو الأكبر للإسلام.
٣ـ فايد دياب، مرجع سابق: ص ٤٩.
٤- المرجع السابق: ص ٥٠

وأوكد هنا علي تعبير مجتمع مثالي الذي ذكره د. فايد دياب بمعنى أن هذا المنظور الذي قدمه روسو هو منظور مرتبط بمجتمع يجب صناعته ومن ثم فما يقدمه من حديث عن المواطنة يرتبط بأجزاء أخرى لاكتمال الصورة التي يهدفها، فالمساواة لدى روسو " ترتبط بفكرة إزالة الفوارق الاقتصادية بقدر الإمكان فهو يذهب إلى أنه يجب ألا يكون في المجتمع أي مواطن من الثراء بحيث يستطيع أن يشتري غيره ولا يكون مواطن من الفقر بحيث يضطر إلي بيع نفسه " فإذا ذهبنا إلي العمق أكثر من ذلك لاكتمال الصورة فيجب أن نذكر أن البحث الأول لروسو الذي ظهر من خلاله في الواقع الثقافي الفرنسي في القرن الثامن عشر هو الإجابة عن السؤال المطروح " هل أدى التقدم العلمي إلي زيادة تعاسة البشر ؟ " وكانت إجابته بنعم. وقد عاش روسو حياة بوهيمية مفضلاً العزوبية (مع العلاقات النسائية المتعددة) والطبيعة على حياة المدينة التقليدية، وفضلاً عن أن حديثه عن المواطنة يعني إسقاط المتمين لدين مثل الدين الإسلامي بطبيعة الحال " لأن افتراض وجود مسلم داخل المجتمع الأوروبي كان يعني قتله في ذلك الوقت" فإن روسو لم يكن يؤمن بأي دين على الإطلاق، فلم يكن هو ذاته يؤمن بأي دين وإنما كان يؤمن بإله الطبيعة الماسوني علي أفضل حال [1].

إذن علينا أن نصنع هذه المنظومة أولاً لكي يمكننا الحديث عن المواطنة المساواتية التي يتحدث عنها روسو أي حياة الطبيعة، البوهيمية، المشاعية، الإحاد. وإن كانت هذه المنظومة قد تم اكتمالها نظريًا لدى الاشتراكيين بعد ذلك ولكنهم لم يستطيعوا أن يقولوا لنا بشكل تفصيلي ما هي الآلية التي يمكن من خلالها تحقيق هذا المجتمع المساواتي ولكن الذي حدث في الواقع العملي هو احتكار السيادة من جانب طبقة مستبدة طاغوتية بصورة يندر تكرارها، وعلى الرغم من أن الثورة الفرنسية كانت مشبعة

---

١ ـ راجع ما ذكرناه عن روسو في هذه الفقرة المعلومات المستفيضة التي ذكرها عنه ول ديورانت في موسوعته قصة الحضارة خاصة مجلدي «روسو، وروسو والثورة»

تمامًا بأفكار روسـو حيث لم ينافسه في ذلك سوي فولتير (رجح ول ديورانت التكافؤ بينهمـا فـي قصة الحضارة من حيـث التأثير علي الثورة) إلا أن إعلان حقوق الإنسـان الذي جاءت به عام ١٧٨٩م " لم يصور حقوق الإنسان إلا كما تصورته الطبقي الوسطي الفرنسية، والدليل علي ذلك أنه يركز تركيزًا شديدًا علي ثلاث نقاط جوهرية :

- تقديس الملكية الفردية.
- إلغاء الامتيازات الطبيعية الموروثة.
- حق الأمة في الحياة الدستورية والمشاركة في الحكم."

وهذه كانت مطالب الطبقة المتوسطة التي كانت تجد في الارستقراطية حائلاً رهيبًا بينها وبين الاسـتيلاء علي الحكم وتنمية مصالحها الاقتصادية، وقد كان روبسـبير من أسبق من لاحظوا هذا الاتجاه في الإعلان فخطب يقول:

" لقد أعطيتم أوسـع مدى ممكن لحق التملك ولم تضيفوا كلمة واحدة للحد من هـذا الحق فيما نجم عنه أن إعلانكم لحقوق الإنسـان قـد يعطي الانطباع بأنه لم يصنع للفقراء وإنما صنع للأغنياء والمضاربين والمتعاملين في البورصة [١] ".

ويتجاهـل المعلقون عادة تغافـل الإعلان عن حقوق المرأة " وكان كوندرسـيه من قلائل الفلاسـفة السياسـيين الذيـن تبنوا حق المرأة فـي المواطنة الكاملـة إلا أنه جبن عن طرح ذلك في المعارك السياسية التي خاضهـا في حين أصدرت أولمب دو غوج " إعلان حقوق المرأة والمواطنة " في ١٧٩١م الذي يؤكد علي حق المرأة الكامل في المواطنة، دوغوج ستدفع ثمن مواقفها أمام المقصلة في ٣ نوفمبر ١٧٩٣م ".

حتـى الفيلسـوف الكبيـر عمانويل كانت فـي ألمانيا فقـد " حدد المواطنـة بامتلاك الحقوق المدنية التي يضمنها وضع البرجوازية، فقط سـيد القرار وغير التابع اقتصاديًا

---

١ - د. لويس عوض، الثورة الفرنسية، الهيئة العامة للكتاب ص ٩٥.

يمكن اعتباره مواطنًا حرًا "[1].

وبالرغم من ذهاب جون ستيوراث مل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلي أنـه: "كقاعـدة عامة يجـب أن يترك للأفراد أكبر قدر ممكن مـن حرية التصرف في كل الحالات التي لا يستطيعون فيها إيذاء أحد غير أنفسهم. "[2]

لكـن زعيم الليبرالية الأكبر هذا ومؤسسـها الحقيقي لم يعط صفـة إتخاذ القرارات السياسية الحاسمة بشكل حقيقي إلا للنخب الأرستقراطية المثقفة.

يقول جون ستيوارت مل:" لن تسـتطيع حكومة ديمقراطية أو حكومة على رأسـها عدد عظيم من الأرستقراطية أن ترتفع عن درجة التوسط سواء فيما تقوم به من الأعمال السـلبية أو فيمـا تروجه مـن الأراء والصفات والحـالات إلا بقدر ما تستسـلم الأكثرية الحاكمة لإرشاد فرد أو أقلية ممن هم أغزر علمًا وأكبر عقلاً وتنتصح بنصائحهم وهذا ما وقع في جميع الأزمات التي بلغت فيها تلك الحكومات أوج العز وذروة السؤدد"[3].

تقـول آن فيرغسـون: "الأمـر كمـا أوضحه جون سـتيوارت مل مـن أن كامل الحق فـي الحرية الإنسـانية ليس مطروحًا للذوات الإنسـانية_في قصورهـا وعدم نضجها_ أو طفولتهـا"[4] والغريـب في الأمر أن الليبراليين عندنـا لا ينقمون عليه ذلك، ولكنهم يطالبون الإسلام أن يحقق لهم تلك المواطنة المساواتية المزعومة. أما ما كان يحدث في الواقع أن دولة ستيوارت مل إنجلترا كانت تسحق في هذا العهد الفيكتوري ملايين المواطنين في كل بقاع الأرض لكي تقيم أمبراطوريتها العظمي فوق ملايين الجماجم الأمـر الـذي أدخلها مع منافسـيها في القـرن التالي (العشـرين) في حربيـن عالميتين، ويمكـن أن يتخذ وضـع أمريكا لمواطنيهـا ذي الأصل الياباني في معسـكرات اعتقال

١- عبد العزيز قريش: مرجع سابق.
٢- عن الحرية: ص ١٢٠.
٣_ المرجع السابق: ص ١٢٠.
٤_ نقض مركزية المركز: ج ٢ ص ٥٨.

أقرب لحظائر الحيوانات وهي الدولة الأولى في الليبرالية مثلاً للمعنى العملي لمفهوم المواطنة لدى الغرب في تلك المرحلة وما لبث أن انقسم العالم بعد ذلك إلي معسكرين شرقي وغربي وكان انتماء أحد المواطنين في أي منهما ولو أيديولوجيا إلي المعسكر الآخر قرينا بالموت أو الاعتقال.

المتغيرات والتحولات
التي يتعرض لها مفهوم المواطنة

وإذا كان مفهوم المواطنة هو مفهوم ملتبس في ذاته متغير الدلالة بحسب الرؤى والإيدلولوجيات فإن المتغيرات والتحولات التي طرأت على العالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة والدخول في عصر العولمة أدت إلى تعرض المفهوم ليس للألتباس وتعدد الدلالات فقط وإنما للتفكك ايضًا (نظرًا لارتباطه بمفهوم الدولة القومية التي تعتريها عوارض التفكك بفعل العولمة) لما أدى إليه التحول الفلسفي والموضوعي الغربي من الحداثة إلي ما بعد الحداثة من استحداث للعديد من الروابط الإنسانية الجديدة المتشابكة والمتداخلة في آن واحد، فإذا كانت المواطنة علي تعدد دلالاتها تمثل التجسيد السياسي للذات الفلسفية العلمانية المعقلنة لحداثة عصر التنوير الذي جاء كبديل متمرد على المقدس الديني الغيبي فإن هذه الذات تتعرض منذ أواخر القرن التاسع عشر للانقسام والتفكك والتشرذم بتأثير فلاسفة غربيين من أمثال نيتشه ووليم جيمس وفلاسفة ما بعد الحداثة لاحقًا وكناتج طبيعي للتطبيق العملي للرؤية الحداثية قبل ذلك، وهو الأمر الذي نحى بها "الذات الإنسانية" إلى المنحى البراجماتي الآلي المتمركز حول الذات أو العبثي المنقطع عن أي إنتماء، وإذا كانت الدولة هي البديل الحداثي لعصر التنوير للجماعة الدينية فإنها تعرضت على التوازي من ذلك لتأثير المؤسسات الاقتصادية والسياسية والشبكات الإعلامية العالمية والجمعيات الأهلية

والأيديولوجية وعمليات الهجرة والتجنس. أي تعرضت لشبكة من التدخلات المعقدة التي تعمل على تفكيكها والحد من سيادتها، وعلى ذلك فإن كل ما سبق (الذات - الدولة - السيادة) وهي المضامين الأساسية لمفهوم المواطنة قد تعرض للكثير من التغيرات والتحولات.

تعرض الدكتورة هبه رؤوف المتغيرات التي تعرض لها مفهوم المواطنة كالتالي:

"يجد الباحث أن المفهوم قد تحول من قيمة ومثالية ومفهوم له معني إيجابي يعكس تطورًا تاريخيًا نحو مزيد من الحقوق والحريات للفرد كما درس " بوكوك " أي مفهوم يعكس تطور الفكر السياسي بالمعني التطوري الصاعد الإيجابي كما تنظر مدرسة الحداثة للتاريخ إلى مفهوم يتعرض للنقد والمراجعة والاتهام بأنه صار أسطورة فيرى فريق من الكتاب أنه فقد مثاليته التمدنية والسياسية حين غلبت على تصورات الفرد الاعتبارات النفعية الاقتصادية مع تحول الليبرالية من نسق فلسفي وفكري سياسي إلي نسق اقتصادي بالأساس تخدمه النظرية السياسية وهكذا تبدو مراجعته لازمة وكشف الجانب الأسطوري فيه ووظيفته مهمة نظرية واجبة لبيان التناقض بين سيادة السوق والمواطنة الديمقراطية "(١).

لكن هذه المتغيرات لا تقف عند حدود معينة كما تري الدكتورة هبة ولكنها تصل بالمفهوم إلي حد السيولة الأمر الذي ينبغي معه النظر إلي تعريف المواطنة كسعي تأويلي أو تفسيري أو كما تقول الدكتورة هبة: " وإذا كان مفهوم المواطنة يتسم بهذا التنازع بشأنه في الفكر الليبرالي والحداثة بدورها تواجه هذه " السيولة " في خصائصها المتحولة كما وصفها باومان والتي لا تجعل هناك (مرفأ) يستقر عليه الفكر،،، فإن سمات (عدم الاستقرار) أو (عدم الاتفاق) و(عدم اليقين) لمجمل حالة الحداثة وبالتالي حالة

١- المواطنة محاولة لاستكشاف مساحات المعني، ومعني المساحات (موقع د.هبة رءوف. انترنت).

المواطنة تصبح هي بعينها أساس مشروعية ـ بل ضرورة ـ التفسير والتأويل، ولذا يصبح من المهم عند تعريف المواطنة عدم النظر إليها باعتبارها هوية أو مركز قانوني أو انتماء سياسي وحسب، بل بالأساس باعتبار المواطنة (سعي تأويلي وتفسير) "[1].

أما مهدي البرهومي فيذهب إلي أن فكرة المواطنة: "تبنى على الانتماء لحيز جغرافي محدد ترعاه الدولة، ولكن في ظل توجه مستمر للعولمة نحو تدمير المقومات الكبرى التي ارتكزت عليها الدولة الأمة الضامنة للمواطنة وبالتالي فلا مصداقية من وجهة نظرنا لمواطنة تظل تحت رحمة منطق السوق والشركات المتعددة الجنسية كما يقوم مفهوم المواطنة علي أساس من الاختلاف في المرجعية والممارسة، بينما تقوم العولمة علي توحيد النظرة ومرجعية العمل والتفكير، وبالتالي فعولمة المواطنة هي عولمة لذات النظرة وذات التمثل وفي هذا السياق يمكن اعتبار العولمة تهديدًا وتحديًا حقيقيًا أمام المواطنة خصوصًا في الدول العربية التي تواجه أزمة في العمل الجمعياتي حيث تعتبر الجمعيات المحلية فروعًا للجمعيات والمنظمات الدولية تخضع لسياستها وتمويلها وفي العمل النقابي حيث تواجه النقابات المحلية مؤسسات اقتصادية عابرة للقارات يصعب الضغط عليها والتفاوض معها، وفي العمل السياسي في ظل عدم استقلالية القرار السياسي السيادي وخضوعه لمؤسسات دولية مثل صندوق النقد الدولي "[2]،

أما السيد ياسين فيري أن: "أغلب الجدل حول الموضوعات المختلفة للمواطنة تدور عادة داخل الحدود القومية لتأكيد الحقوق الأساسية والاجتماعية والاقتصادية للمواطنين غير أن من الملامح البارزة للمناخ الفكري الراهن أن الشعوب بدأت في عقد تحالفات عابرة للقارات من خلال المؤسسات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني العالمي لصياغة حقوق جديدة في إطار فضاءات متجاوزة الحدود للدولة "[3].

١- المرجع السابق.

٢ـ إشكالية المواطنة بين حدود المفهوم وتحولات الواقع.

٣ـ السيد ياسين: المواطن والعولمة، ضمن التقرير الاستراتيجي العربي، مركز الدراسات =

موقف تيار الإسلام الليبرالي من المواطنة:

منذ وقت مبكر إلي حد كبير وقد وضع تيار الإسلام الليبرالي (البشري _ هويدي _ العوا _ أبو المجد) الدمغة الإسلامية لا أقول علي المقولات الغربية التي يتضمنها مفهوم المواطنة فقد أشرنا إلي التباس ذلك لدي الغرب نفسه ولكن علي ما يراد للمسلمين أن يعتنقوه من مقولات يتضمنها هذا المفهوم كأكلشية مدبب حاد الحروف يراد فرض مقولاته علي الشعوب، فنيابة عن الجميع يقدم أحمد كمال أبو المجد أوائل التسعينات رؤيته الإسلامية عن موضوع المواطنة في المحاور التالية:

١ _ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم بحيث يتمتعون جميعًا بالحقوق المدنية السياسية علي قدم المساواة التي يكفلها الدستور وتنظمها القوانين، إن البر بأهل الذمة قد اتخذ في التطبيق التاريخي صورًا ومظاهر أدنى من هذه المساواة الكاملة، علي أن ذلك ليس حكمًا إسلاميًا ثابتًا واجب المتابعة، إنما هو موقف تاريخي للمسلمين وحكامهم صنعته أو فسرته ظروف وملابسات تاريخية لم تعد أكثرها قائمة وليس جيلنا ملزمًا بمتابعتها.

٢ _ إن فكرة أهل الذمة تحتاج إلي إعادة تأمل ومراجعة من جانب الأطراف جميعًا، فالذمة ليست مواطنة من الدرجة الثانية ولا هي مدخل للتمييز بين المواطنين تهدر فيه الحقوق والحريات وإنما هي وصف للأساس التاريخي الذي عومل بمقتضاه أهل الكتاب في مجتمعات المسلمين، وهي أساس معتمد من عهد الله ورسوله، فالذمة هي العهد وهي ملزمة لمن أعطى ذلك العهد، وهي بهذا تمثل الحد الأدنى من ضمانات غير المسلم في مجتمع المسلمين، وهي من ناحية أخرى تعبر عن أساس تاريخي

= الإستراتيجية بالأهرام: ص ١٨.

تغيرت أكثر الظروف المحيطة به وربما صلحت للقيام به نصوص الدستور التي تقرر حرية العقيدة كما تقرر حقوق المواطنين جميعًا مسلمين وغير مسلمين.

٣ـ إن مبدأ المساواة في الحقوق المدنية والسياسية المادي منها والمعنوي لا ينفي المبدأ المعمول به في الدنيا كلها من أن يكون حق تقرير الأمور للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة، وإن استمداد التشريعات في المجتمع المسلم من الشريعة الإسلامية ليس إلا تطبيقًا عاديًا لهذا المبدأ العادل". [١]

أما الدكتور محمد عمارة صاحب الفكر التوفيقي المتقاطع مع من يسمون بالوسطيين (الإسلاميين الليبراليين) ومع الإخوان بل ومع السلفيين ومع العلمانيين ايضًا فإنه يذهب إلي أن الرؤية الإسلامية " قد بلغت ـ في حقوق المواطنة ـ أفاقًا لم تعرفها ديانة من الديانات ولا حضارة من الحضارات قبل الإسلام ودولته التي قامت ـ بالمدينة المنورة ـ علي عهد الرسول صلي الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرنًا ". [٢]

وهذا الأسلوب الذي يتحدث به الدكتور محمد عمارة عن مدى تعظيم مفهوم المواطنة في الإسلام هو الأسلوب الذي اعتدناه من كل الذين ينحون هذا المنحي في المبالغة الفائقة في الترحيب بالمفاهيم التي تنتجها الحضارة الغربية ويراد تسويقها وترسيخها في المجتمعات الإسلامية فيكفي أن يتم الدفع بهذا المفهوم وترويجه وكيل الثناء عليه من أجهزة الإعلام والمؤسسات الثقافية والسياسية الغربية حتى يجد هؤلاء أنفسهم في وضع يوجب عليهم إيجاد مسوغ له في الإسلام بل والمبالغة في أن الإسلام قد تولى الاعتناء بهذا المفهوم قبل هؤلاء مخافة اتهام الإسلام بالانتقاص لافتقاده مثل هذه المفاهيم هذا في أحسن الظن، وهي مسألة تعبر عن ضعف التعمق في التطور الفكري والموضوعي للحضارات وخصوصياتها فضلاً عن ضعف الوعي

١- رؤية إسلامية معاصرة: دار الشروق: ص ٥٦ ـ ٥٧ ،
٢- حقوق المواطنة في الإسلام: المصريون، ٥ يناير ٢٠٠٩ ،

الشمولي بالإسلام وضعف التمسك به.

وبالشكل التقليدي لأصحاب هذا الاتجاه سيورد الدكتور عمارة الدلائل التي يرى أنهـا تخـدم ما ذهب إليـه فيذكر ما جاء في وثيقة النبي صلي الله عليه وسـلم مع اليهود وعهـده لنصـارى نجران فيتجـاوز في دلالتها عـن التحالف والأمان والقسـط والعدل معهـم ليقفـز بها إلي كا ـل حقـوق المواطنـة وواجباتها والتي لا تعني على المسـتوي الدعائي سـوى المسـاواة في الحقوق والواجبات وهذا ما لم يقله الإسلام أو غيره ولا يسـتوي في حياة البشـر نظرًا لما بينهم من تمايز وخصوصية وعلي الأسس السابقة فإن الدكتور عمارة ينتهي إلي قوله: " هكذا أقرت الشريعة الإسلامية ـ وليست العلمانية ـ بكامل حقوق المواطنة وواجباتها منذ اللحظة الأولى لقيام دولة الإسلام."

نفس المنطق يتولاه راشد الغنوشي كعادته ويلغة أكثر صراحة حيث يؤكد الغنوشي " إننا علي تمام الثقة في قدرات الإسلام التنموية علي صعيد تأصيل فكرة المواطنة في ثقافتنا والديمقراطية والمجتمع المدني "،

وفي خطوة تالية يقدم الاعتذارات للتفسـيرات الإسلامية المتعارضة مع القيم الغربية فيقـول: " إننـا لا نجهل أنه بدوافع رد الفعل علي سياسـات دولية عدوانية ضد الإسـلام وأهلـه وضد حكومات فرضها الغرب علي أمة الإسـلام وبأثر الجهل بالإسـلام انبعثت من داخل الإسـلام نفسـه تيارات مضادة لقيم الإنسـانية العليا تسئ إليه إيمّا إساءة وتقدم وقـودًا للنار التي يلهبها أعداؤه حول قيمة لربطهـا بالإرهاب، وبالعداوة لكل ما ناضلت البشرية من أجله من حريات وحقوق وعدالة وحقوق نساء وفنون جميلة ".

والخلاصـة التـي ينتهـي إليها الغنوشـي من هـذا وغيره هـي التأكد مـن " الجدوى الإجرائيـة والقيميـة لمفهوم المواطنـة ولو في الحـد الأدنى من معناه وهـو الاعتراف ـ ولـو النظـري ـ لكل سـكان بلد بحقهـم في امتلاك البلاد بالتسـاوي ثم إيراد بعض

الوثائق الأساسية التي تم عقدها مع أهل الذمة أو الإشارة إليها للقفز بدلالاتها من البر والقسط معهم إلي الإقرار بالمضامين المراد تسويقها من جانب الغرب لمفهوم المواطنة لتبارك الميديا الموجهة من جهته هذا الاجتهاد العبقري لهؤلاء المجددين العظام ويتم الإذاعة به في الأفاق.

إن أصحاب هذا المنحي لا يتناولون هذا الموضوع تناولاً جديًا يتناسب مع مدي خطورته التي تعني في النهاية إلغاء قواعد الشريعة وإبدالها بمرجعية بديلة هي مرجعية المواطنة الموهومة النافية للتمييز والتى هى أمر غير محدد على الإطلاق ولا يراد منه سوى إلغاء منظومة المساواة الإسلامية وإنما يكتفون في ذلك بأن يحوموا حول الموضوع بسرد النصوص الإسلامية في العدل والقسط والمساواة والبر والحرية للإيهام بأن دلالات هذه النصوص تعني المساواة في الحقوق والواجبات التي تراد من هذا. وهذا هو أهم نص في هذا الموضوع (وثيقة المدينة)الذي يستدلون به على إقرار الإسلام لهذا المفهوم المزعوم والحث عليه.

"وثيقة المدينة":

كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم:

١ــ أنهم أمة واحدة من دون الناس.

٢ــ وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن،

٣ــ وأن من تبعنا من يهود، فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم؟.

٤ــ وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، وللمسلمين دينهم: مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يُوتغ(يهلك) إلا نفسه وأهل بيته.

٥ــ وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.

٦ــ وأن على اليهود نفقتهم، وأن على المسلمين نفقتهم.

٧ــ وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

٨ــ وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

٩ــ وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.

١٠ــ وأن ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوف.

١١ــ وأن ليهود بني ثَعْلبة مثل ما ليهود بني عوف.

١٢ــ وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.

١٣ــ وأن جَفْنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.

١٤ــ وأن لبني الشُّطَيْبة مثل ما ليهود بني عوف، وأن البِرَّ دون الإثم.

١٥ــ وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.

١٦ــ وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.

١٧ــ وأن بينهم النصحَ والنصيحة والبر دون الإثم.

١٨ــ وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه.

١٩ــ وأن النصر للمظلوم.

٢٠ــ وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

٢١ــ وأنه ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله.

٢٢ــ وأنه لا تُجَار قريش ولا من نصرها.

٢٣ــ وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم

أو آثم[1].

وأول مـا يشـد الانتبـاه في هـذه الوثيقة هو عدم وجـود نص (لهم ما لنـا وعليهم ما علينا) الذي أشاعه التلفيقيون في الآفاق حتى كاد يغدو مسلمة من المسلمات.

أمـا مـا يذكره النص تحديـدًا بعيدًا عن أسـماء القبائل التي يذكرها هـو الوحدة بين المؤمنيـن وهـؤلاء القبائـل، وعـدم مناصـرة هـذه القبائل لقريـش في مقابـل مناصرة المؤمنيـن لهـم، وإن لكل أمـة دينها دون ظلم أو إثـم، وأن كل أمة تتحمل نفقة نفسـها فـي حالة الحـرب، وأن البـر والنصيحة يجب أن يكونـا على الجميع. هـذا تحديدًا ما جاء في الصحيفة دون غيره بإسـتثناء شئ واحد هو تحديد المرجعية الحاكمة في حالة الاختلاف وقد تم تحديدها في قولها: (فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسوله). أي إلى الشريعة الإسلامية أي أن المرجعية الحاكمة عند الخلاف هي الشريعة وهذا عكس ما يقولـه التلفيقيون تمامًا من أن الوثيقـة تقر مبادئ فوقية للمواطنة تطابق المبادئ الغربية تعلو الأحكام العامة للشريعة.

وإذا كنا قد ذكرنا ما تضمنته الوثيقة من معاني تحديدًا وأوضحنا أن هذه المعاني لا علاقـة لها تمامًا بما يقولونه عن مبادئ المواطنـة المزعومة. فإن ما يقوله التلفيقيون لا يكـون مجرد تأويل للنصوص أو إطلاق عـام أو تخصيص مقيد وإنما هو افتئات كامل على ما جاء في الوثيقة وعلى ما تقوله الشريعة بوجه عام وتحملها بالمضامين التي يراد تسـويقها من جانب الغرب لمفهوم الديمقراطية لتبارك الميديا الموجهة من جهته هذا الاجتهاد العبقري لهؤلاء المجددين العظام ويتم الإشادة بهم في الآفاق.

---

١ ــ نقلاً عن د. هبة الزحيلى: المواطنة فى الإسلام: نت.

هـل تؤدي المتغيرات والتحولات إلى الاسـتعاضة عن مفهوم المواطنة بمفاهيم جديدة؟.

إن علينـا أن نتسـاءل الآن أين تمضي المتغيـرات والتحولات الحاسـمة في الواقع السياسي والفكري العالمي بمفهوم المواطنة ؟.

يذهـب الكاتـب محمد حلمي عبـد الوهاب إلـي أن المراجعات التـي يتعرض لها مفهوم المواطنة " تتم بعيدًا عن السـياق التقليدي للدولة القومية بمؤسسـاتها الليبرالية الديمقراطيـة واسـتدعاء مفاهيـم أخـرى لإعادة تعريفها مـن جديـد، أو فهمها في ظل السـياق الحالي (سـياق المراجعـة) وذلك عبر تحليل منظومـة المفاهيم المرتبطة بها مثل الهوية والسيادة والمشاركة، والتمثيل النيابي، وعلاقة المساواة بالحرية،،، إلخ.

وتتميز هذه المرحلة ببعدين رئيسيين أحدهما داخلي والآخر خارجي، أما الداخلي فيتعلـق بازدياد وتيرة التجانس الثقافي بيـن مواطني المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الغربية وأما الخارجي فيتعلق بالاتجاه نحو العولمة السياسـية مما يطرح بدوره تساؤلا صعبًا حول مدى ولاء وانتماء المواطنين تجاه المؤسسات القومية ومن ثم بدأ الخطاب الليبرالي المعاصر يتحدث عن " المواطنة متعددة الثقافات "[١].

وتثور الدكتورة هبه رؤوف علي التبسـيط المضلـل الذي يطرح به أمثال الليبراليون العـرب مفهـوم المواطنة فتقول: " لم يعـد ما نحن بصدده عند الحديـث عن المواطنة هـو المفهوم البسـيط ولا بقي السـؤال هو: مواطنة أم لا مواطنـة ؟ علي غرار: نهضة أم تخلف؟ حضارة أم ضد الحضارة ؟ (أسئلة اللحظة التاريخية الأمريكية الراهنة).

الواقع أكثر تعقيدًا من ذلك وهذه التصورات مضللة،،، ومضلة "[٢].

١ـ الهوية والمواطنة في الخطاب الليبرالي المعاصر: الشرق الأوسط، ٣١ يناير ٢٠١٢.
٢ـ المواطنة: محاولة استكشاف مساحات المعنى: مرجع سابق.

وتتساءل في موضع آخر هذه الأسئلة شديدة العمق التي تؤدي إلي تفكيك المفهوم تمامًا ؟.

أي مواطنة ؟ هذا هو سـؤال اللحظة الوجودية الإنسـانية الحقيقـي: مواطنة تنويرية تحتـرم الفـرد وتؤسـس مجتمعًا يكتسـب وجوده الجمعي مـن تجاوزه لقـوى الطبيعة وتصوره الإنساني للإنسان، أم مواطنة رأسمالية مدينية ما بعد حداثية ؟.

مواطنـة قانونية شـكلية متسـاوية ذات بعد واحـد أم مواطنة مركبة عادلـة اجتماعية ديمقراطية ثقافية في ظل مشروع حضاري إنساني ؟.

مواطنة تتحدث عن الحرية والمسـاواة والجسـد السياسـي والعدل والشـوري، أم مواطنة تتحدث عن أختزال القيم السياسية في حرية الجسد وتفكيك المجتمع لصالح نوع ضد نوع أو ثقافة ضد ثقافة ونفي التجاوز في الإنسـان والتاريخ، وإعلاء سياسـات اللذة على الجسد السياسي والخير العام والقيمة الإنسانية.

مواطنة في أي سـياق مكاني ؟ مواطنة التنوير والليبرالية في المدن الاجتماعية ذات الطابع الثقافي والمسـافات الإنسـانية، أم مواطنة المدن الرأسمالية العالمية السرطانية المعادية للمجتمع والقائمة علي " التجمع " الذي يحسب حسابات الاقتصاد وتدويله قبل حسابات الهوية والجماعة والثقافة ؟.

ثم أخيرا، مواطنة التدافع من أجل الغايات الإنسانية والنفع العام والسعي في دروب التطور الاجتماعي التاريخي، أم مواطنة اللحظة المتخيلة في تفاعل الشـبكة الاتصالية الفردي التي تعيد تشـكيل الوعي بالذات والهويات والأنا والاخر والـ " نحن"، وتعيد تشـكيل مفاهيم الزمـن والمكان بدون محتـوى اجتماعي تفاعلي كما عرفته البشـرية، وتعيد تشكيل حدود الخاص والعام وتهدد مفهوم المواطنة في كل تصوراته السابقة؟

هذه هي الأسئلة وتلك هي مساحات الاجتهاد والجهاد"[1].

وهذه المتغيرات والتحولات التي تعتري مفهوم المواطنة وأمثال تلك الأسئلة التي تطرحها الدكتور هبة كل هذه الأمور دفعت المفكرين الغربيين للبحث عن أشكال جديدة للمواطنة تتخطى المفاهيم التقليدية التي تعتمد علي صيغة الدولة القومية مثل ذلك ما يستعرضه جون يوري في التالي:

- المواطنة الثقافية: وتضم حق المجموعات الاجتماعية القائمة علي أسس العرق ـ النوع ـ السن ـ في المشاركة الثقافية الكاملة في مجتمعاتهم،
- مواطنة الأقلية: وتشمل حقوق الانضمام إلي مجتمع آخر ومن ثم البقاء داخل هذا المجتمع والتمتع بالحقوق وأداء الواجبات،
- مواطنة بيئية ايكيولوجية: تتضمن حقوق وواجبات المواطن تجاه الأرض،
- مواطنة عالمية: كوسموبوليتانية وتتعلق بكيف يمكن للشعب أن يطور اتجاها نحو باقي المواطنين والمجتمعات والثقافات عبر العالم،
- مواطنة استهلاكية: وتعني حق الشعب في التزود بالسلع والخدمات والأخبار الملائمة من قبل القطاعين الخاص والعام،
- مواطنة (سياحية): تهم حقوق ومسئوليات الزوار لأماكن وثقافات أخري وقد ألف جون يوري نوعًا آخر من المواطنة سماه مواطنة التدفق (Citizenship of Flow) مصلاً حقوقها وواجباتها"[2].

ويعرض الكاتب عبد الله السيد ولد أباه تصورين آخرين لدي المفكرين الغربيين في نفس اتجاه انتهاء الدولة القومية هما:

١ـ المواطنة بين مثاليات الجماعة وأساطير الفردانية. صحيفةالوسط البحرانية: www.alwastnews.com

٢ـ د. فايد دياب. المواطنة والعولمة. مرجع سابق: ص ٢٨٨.

_ اتجاه يحتفي باختفاء الدولة القومية من منطلق راديكالي غير ليبرالي، معتبرًا أنها شكلت مرحلة تاريخية انتهت، وكانت عائقًا أمام الديمقراطية الحقة بما تقوم عليه من فكرة السيادة التي تفضي ضرورة إلي التسلط والهيمنة ونفي الاختلاف باسم المبدأ التعاقدي الوهمي الذي يقنّع الطابع الصراعي الحتمي للشأن السياسي، وباختفاء الدولة القومية يتشكل نظام الإمبراطورية الذي هو فضاء مفتوح لا قلب له ولا مركز، ولا سبيل للتحكم فيه، مما يزيد من إمكانات تحرر الإنسان، وقد عبر المفكران الإيطالي توني نغري والأمريكي مايكل هارت عن هذا التصور في كتابيهما الهامين المشتركين (الإمبراطورية) و(الجمهور) اللذين صدرا عن خلفية ماركسية جديدة،

_ الاتجاه الذي يتبناه هابرماس، من منطلق الوفاء لليبرالية الأنوارية الحديثة وإن كان من منطلقات جديدة، فبالنسبة له ليس ثمة علاقة ضرورية بين الوعي القومي والمسلك الديمقراطي في الحكم حتى لو كان من الصحيح تاريخيًا أن العامل القومي شكل قوة دفع ممهدة للنظام التعاقدي الديمقراطي.

بيد أن المعيار الأساس للديمقراطية ليس هو انغراسها في هوية قومية، وإنما انبناؤها علي أساس التعاقد الحر بين أفراد ينظمون حياتهم الجماعية علي قواعد تنظيمية إجرائية تضمن العدل فيما بينهم، وإذا كان هذا النموذج قد ارتبط تاريخيًا بشكل الدولة القومية، فأنه اليوم يسير في اتجاه مبدأ (المواطنة الدستورية) التي تنسجم مع فكرة الشراكة الكونية العابرة للحدود السياسية الوطنية، سواء عبر الفضاءات الإقليمية المندمجة (كالاتحاد الأوروبي) أو المجالات التكاملية الدولية التي يجب أن تحول إلي سياقات تضبطها قواعد وأخلاقيات الضيافة الإنسانية المفتوحة" [1].

١- المواطنة فى عصر ما بعد الدولة الوطنية. مجلة التسامح: www.altasamoh.net

والخلاصة التي يجب إقرارها من كل ما سبق تتحدد في أمرين:

الأمر الأول هو أن مفهوم المواطنة بمعنى المساواة المتماثلة دون تمييز أمر لم يقل به أحد من المفكرين، ولم يطبق في أي مكان في تاريخ العالم.

الأمر الثاني هو أنه على الرغم من الدلالات المختلفة لمفهوم المواطنة فإن المفهوم نفسه يتعرض للكثير من التغيرات والتحولات العالمية التي قد تؤدي إلى الاستعاضة عنه بمفاهيم جديدة.

المساواة الليبرالية

بين التعددية والتعميمية
والخصوصيات النسوية

المساواة الليبرالية

بين التعددية والتعميمية والخصوصيات النسوية

المساواة التعددية

يذهـب كيمليكمـا إلى أنه على المنظمات الدولية مسئولية كل من حماية الأقليات الضعيفـة مـن المظالم الفادحـة، وتمكين الـدول من الوفـاء بالتزاماتها تجـاه العدالة، والتخلي عن هذه المهمة سوف يكون خيانة للأفكار الأساسية للمجتمع الدولي.

وعلـى أي حـال فإن التراجع التام عن حقـوق الأقليات ليس خيـارًا واقعيًا فالالتزام بالتعددية الثقافية، وحقوق الأقليات، على الرغم من أنه حديث نسبيًا، فإنه الآن مؤسس بعمق داخل المجتمع الدولي، فهناك العديد من جماعات العمل، واللجان الاستشارية، والخبراء المسـتقلين، والهيئات الرقابية التي تعمل على مستويات متعددة من المجتمع الدولي (إقليميًا وعالميًا)، وبمجالات فعالة مختلفة (على سبيل المثال السلام والأمن، وحقوق الإنسان والتنمية والبيئة)، حتى إذا قررت الجمعية العامة للأمم المتحدة إنكار إعلانها العام ١٩٩٢ حول حقوق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات قومية أو عرقية، دينيـة أو لغويـة ــ وهو في ذاته افتراض غير واقعي ــ فلن يكون لذلك أي تأثير في الطرق التـي تغلغلـت فيها حقـوق الأقليات إلـى عمليات برنامـج الأمم المتحـدة للإنماء، أو منظمة العمل الدولية، أو البنك الدولي، أو اليونسـكو مثلاً، وذلك عبر تطور السياسات الداعمة للدول حول العالم، إن حقوق الأقليات هنا لتبقى بشكل أو بآخر.

ولذلـك، فإن البديل هو إعادة التفكير في مشـروع تدويل حقـوق الأقليات لوضعه على أساس أكثر ثباتًا، مفاهيميًا وسياسيًا، ونحن نحتاج إلى أن نوضح أن هناك مجموعة

من الأهداف والمثل المدركة هنا، وأن هناك وسائل عملية لتحقيقها.

وأنا اعتقد أن أكثر الأسس قبولاً لإتقان مشروع متماسك لحقوق الأقليات الدولية يكمن في تصور التعددية الثقافية الليبرالية تعمل بالفعل كمؤثر قوي في أنشطة المنظمات الدولية في مجال العلاقات بين الدولة والأقلية، وينعكس ذلك في المصطلحات والخطاب المستخدم، في الأمثلة التي اختيرت كأفضل الممارسات، وفي الهدف من صياغة مقاييس ومعايير لحقوق الأقليات، وفي الطريقة التي تتم بواسطتها رؤية حقوق الأقلية هذه على أنها نابعة من ومغروسة في شبكة عمل أكبر لحقوق الإنسان والمؤسسة الديمقراطية، كل ذلك يحمل الطابع الجلي للتعددية الثقافية الليبرالية، ولم يكن ليظهر في غيابها)[1].

ويقول في موضع آخر: "يذهب تيد غر (Ted Gurr) في دراسته المتميزة (أقليات في خطر) إلى أننا نحتاج إلى فئات جديدة لتصنيف الأقليات في دول ما بعد الاستعمار (تيدغر ١٩٩٣)، فهو، على سبيل المثال، يستخدم فئة (المناضلين الطائفيين) لحصر نوع واسع الانتشار من التنوع في دول ما بعد الاستعمار لا يوجد بصفة عامة في الديموقراطيات الغربية، والمناضلون الطائفيون يشبهون الجماعات العرقية القومية في الغرب من حيث أنهم أقليات فرعية قوية لديها القدرة على تحدي سلطة الدولة، لكنها تختلف في علاقتها التاريخية مع الدولة، وفي طموحاتها الحالية، وعلى عكس الجماعات العرقية القومية الفرعية (أو السكان الأصليين) في الغرب، فإنهم (أي المناضلين) ليسوا هم الخاسرين في عملية تكوين الدولة ورسم الحدود، على العكس، فكثيرًا ما مارسوا دورًا مهمًا في القتال من أجل الاستقلال، وربما يرون أنفسهم شعبًا من الشعوب المؤسسة للدولة، لذلك فإنهم لا يرون أنفسهم مشاركين بشكل لا إرادي في دولة الآخرين ولا يسعون إلى الهروب من سلطة الدولة، بل يخشون بالأحرى

١- أوديسا التعددية الثقافية: ج ٢ ص ١٥٧-١٥٨ عالم المعرفة.

أنهم ربما يخسرون في العمليات اليومية للحصول على الرزق وتنمية الموارد، ووفقًا لغر، فإن قاعدة بيانات MAR تسمح لنا بتحديد نموذج متوقع من الظلم والتحول السياسي المصاحب لتلك الجماعات، وكذلك نطاق الاستجابات السياسية المناسبة، التي تختلف عن تلك المصاحبة للسكان الأصليين، الأقليات القومية وجماعات المهاجرين، إذا كان الأمر كذلك، فإنه يقترح أن المناضلين الطائفيين ربما يمثلون فئة مناسبة لبناء مقاييس موجهة جديدة، وعلى وجه التحديد في أفريقيا وآسيا"[1].

ولكن ذلك ليس المثال الوحيد ولكن هناك كما يقول كيمليكما: "أمثلة كثيرة يمكن أن نقدمها عن جماعات في مناطق أخرى من العالم، لا تناسب النماذج الغربية القائمة أو الفئات القانونية الدولية الموجودة، وهذا المثال يوحي أيضًا بأن أنواع الفئات التي نحتاج إليها من المحتمل أن تكون إقليمية بدلاً من أن تكون عالمية من حيث مداها، لكي تعكس الاختلاف الملحوظ بين المناطق في التاريخ والملامح، ليس فقط من حيث أقلياتها، لكن أيضًا من حيث بنية الدولة، والواقع، حتى عندما نستخدم الفئة القانونية نفسها، كما هي الحال عندما نعرف قبائل التلال في جنوب أسيا، أو جماعات البدو في أفريقيا على أنهم من السكان الأصليين، لا يزال من المفيد أن نقوم بتمييزات إقليمية، إن العلاقة التاريخية بين السكان الأصليين ودول العالم الجديد الاستعمارية تختلف عن العلاقات بين قبائل الجبال وشعوب البدو في دول ما بعد الاستعمار في أفريقيا وأسيا، وربما يستدعي هذا اختلافات إقليمية في حقوقها وعلاجها وفقًا للقانون الدولي (وهذا بدوره يطرح سؤالاً حول ما إذا كانت مهمة تشكيل تلك الفئات الخاصة بمنطقة ما من الأفضل أن تترك للمنظمات الإقليمية بدلاً من المنظمات العالمية مثل الأمم المتحدة.

وباختصار، لدينا العديد من المشكلات بغير حل بشأن فئات حقوق الأقليات،

١- المرجع السابق: ج ٢ ص ١٥٩.

تحديدًا حول دور المقاييس الموجهة، إن الاستخدام الحالي للفئات الموجهة في القانون الدولي متعلق بحالة معينة وغير مستقرة ونحن نحتاج إلى التفكير في البدائل، ولقد سبق أن اقترحت أن نأخذ بمنظور محتمل، بناء على قراءتي لمنطق التعددية الثقافية الليبرالية، وعلى هذا النموذج فإن الحقوق المستهدفة يمكن أن نتصورها كوسائل لتحديد ومعالجة التهديدات المألوفة للظلم، وبالتالي يتم تعريفها لتتبع النماذج المتوقعة للعلاقات بين الدولة والأقليات، ومقارنة بالوضع القائم فإن مثل هذا النموذج سوف يستخدم الحقوق الموجهة استخدامًا عظيمًا جدًا وسوف يكون أكثر تعاطفًا تجاه الفئات الخاصة بمنطقة معينة منها تجاه التصنيفات العالمية.

وسواء أكان هناك أي خيار واقعي لتبني ذلك النظام ذي الخصوصية الإقليمية لحقوق متعددة التوجه أم لا، فذلك أمر غير واضح لأسباب سوف أناقشها فيما بعد، لكن دعنا الآن نفترض أننا نستطيع أن نصل إلى تفسير ملزم للفئات المناسبة لحقوق الأقليات، بناء على نماذج متوقعة وتهديدات مألوفة للظلم، سوف يقودنا ذلك في الحال إلى المشكلة الكبرى الثانية التي سوف أطلق عليها مشكلة (الظروف)، ببساطة، فإن العوامل الاجتماعية والسياسية التي مكنت من التبني (غير المتساوي) للتعددية الثقافية الليبرالية في الغرب كتعويض لمظالم جماعة الأقلية ليست موجودة في كثير من دول العالم، حتى إذا ما تعرفنا على فئات ملائمة، فسوف يكون من غير المعقول أن نتوقع تبني نماذج التعددية الثقافية الليبرالية في السياقات التي يكون لدى الدول فيها خوف معقول من أن تؤدي إلى عدم الاستقرار، كما رأينا، فإن النماذج التي خدمت هدف المواطنة في الغرب ربما تنتج ببساطة تعسفًا وعداوة في ظل ظروف المؤسسات الضعيفة وعدم الأمان الجغرافي السياسي.

ومن ثم فمن المهم التفرقة بين ما يمكن إجراؤه على المدى القصير وما هو مرغوب

فيه على المدى الطويل، ولسوء الطالع لم تتمكن أي من الاستراتيجيات الحالية التي جرى تبنيها من قبل المنظمات الدولية لتدعيم التعددية الثقافية الليبرالية من النجاح في الجمع بين الواقعية حول القيود القصيرة المدى مع الصورة المتماسكة لأهدافنا الطويلة المدى، وعلى سبيل المثال، فإن استراتيجية نشر أفضل الممارسات الغربية كثيرًا ما تتجاهل القيود على القدرة التنفيذية قصيرة المدى، في حين أن المقاييس الأوروبية القانونية التي صيغت للأقليات القومية تذهب بعيدًا في اتجاه مخالف، يسمح للاهتمامات الأمنية قصيرة المدى بأن تتغلب على أي اهتمام بالتعددية الثقافية الليبرالية[1].

ثم يتسأل كيمليكما : "هل هناك بديل فعال؟ من منظور التعددية الثقافية الليبرالية، سوف يكون الهدف هو ابتكار نوع ما من الاستراتيجية المتتالية التي تميز المتطلبات قصيرة المدى والمتطلبات بعيدة المدى، وربما نستطيع، على سبيل المثال، أن نعتمد على أفكار (التنفيذ المتقدم) الذي ظهر في المجال الأوسع لحقوق الإنسان، لقد اعترف منذ وقت طويل بأن بعض الحقوق الاجتماعية المدرجة في الميثاق الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لا يمكن أن تنفذ في الحال في بعض الدول الأكثر فقرًا (مثل الحصول على تعليم جامعي مجاني) إذن، فمن الطبيعي أن نفرق بين تلك الحقوق الاجتماعية التي يجب تطبيقها فورًا بشكل عالمي وتلك التي نسعى إلى تحقيقها مع مرور الوقت بتوافر الظروف التي تسهل تحقيقها، وعلى الرغم من أن الدول في البلاد الفقيرة لا يتوقع منها أن تحقق أعلى المعايير فورًا، فإنه يتوقع منها أن توضح ما الذي توضح ما الذي تفعله لتوفير الظروف التي تمكن هذه المعايير من التحقق بشكل متقدم.

ويمكننا بالمثل أن نتخيل نظرية التنفيذ المتقدم للتعددية الثقافية الليبرالية، بمساهمة بنود مختلفة لحقوق الأقليات في أثناء تأسيس الشروط الكامنة، في حين

١- المرجع السابق: ج ٢ ص ١٦٠.

أن الـدول التـي تمر بمرحلة الانتقـال الديموقراطي أو تلك الموجـودة في المناطق الغيـر المسـتقرة لا يتوقـع منهـا أن تحقق أعلـى معايير التعدديـة الثقافيـة الليبرالية، لكن سـوف يتوقـع منها أن توضح ما الذي تفعلـه لتمكين هـذه المعايير من التحقق بشكل متقدم على المدى الطويل"[1].

المساواة التعميمية:

فـي البـدء يذهـب بريان بـارى إلى أنه" يبـدو أن ثقة الغـرب تقل تدريجيًـا بالأفكار الأخلاقية التي تتسـم بالعموميـة، والتي تضفي وحدها المعنى علـى الجهود المبذولة لتطبيق حقوق الإنسـان ومعاقبة منتهكيها ومن الأمثلة على ذلك سلسـلة المحاضرات السـنوية التي تعقد في جامعة أكسـفورد وبرعاية منظمة العفو الدولية، التي تنشـر أيضا تلك المحاضرات حول حقوق الإنسـان فإن مـا يلفت النظر هو أن عددًا قليلا جدا من الفلاسـفة البارزيـن الذين ألقوا تلك المحاضرات تحدثـوا بصراحة عن إمكانية تطبيق هذه الحقوق عالميًا " [2].

ومـا يقوم به بريان بـارى هنا هو نقد الأفكار المناهضة للعمومية وشـغله الشـاغل هو الآراء التـي تؤيد تسـييس هويات الجماعات والتي تدعي إن الهوية الجماعية تسـتند إلى أسـاس ثقافـي، وهو يجعـل ويل كيمليكما هدفه الأساسـي على مـدار صفحات الكتاب فيذكـر بدايـة إن ويل كيمليكما (قد أشـار أخيرا إلـى وجود تقارب محتمـل فى الأدبيات الحديثـة حـول الأفكار الخاصة بالتعددية الثقافية الليبراليـة ويقول كيمليكما: "إنه يمكن القول إن هذه الرؤية التي يدعو إليها " النزعة الثقافية الليبرالية ":"وقد أصبحت هي وجهة النظر السائدة فى الأدبيات الحالية،وأن معظم النقاشات تدار فى المقام الأول حول تطوير

١- المرجع السابق: ج٢ ص ١٦١.
٢- الثقافة والمساواة: ج ١ ص ١٩. عالم المعرفة.

وتهذيب موقف النزعة الثقافية الليبرالية وليس حول مسالة قبولها من عدمه "[1].

ويرفض باري ما ذهب إليه كيمليكا على الرغم من إقراره بصحة ما ذكره ولكنه يعلل ذلك بأن " الذين يتناولون هذا الموضوع فعلاً بالكتابة يقومون بذلك في معظم الأحيان انطلاقًا من وجهة نظر تؤمن بالتعددية الثقافية ولكن بيت القصيد هنا هو إن الذين لا يؤمنون بوجهة النظر تلك عادة لا يكتبون عنها على الإطلاق وإنما يتناولون قضايا أخرى يعدونها أكثر أهمية "[2].

وقد يكون باري محقًا فيما ذهب إليه ولكنه يظل ضربًا من الظن الشخصي لا يعول عليه موضوعيًا وبعد أن يذكر باري " أن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية قد أعادت تعريف نفسها في الفترة نفسها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أنها تعارض الليبرالية عن وعى وإدراك "[3].

ويذهب باري إلى أن حقوق المواطنين العامة المدنية والسياسية التي تصورتها الثورتان الفرنسية والأمريكية (وإن لم يكن هناك أدني مثال عملي على تلك الحقوق) كانت غير كافية بكل تأكيد ولابد من استكمالها بحقوق اقتصادية واجتماعية عمومية"

ويذكر باري أن المقترح الليبرالي بإبعاد الدين إلى المجال الخاص "أحد الاتهامات الشائعة له هو أنه يفترض عدم أهمية الدين في حياة الناس، ولكن هذا الاعتراض بهذا الشكل هو اعتراض مضلل ويمكن الرد عليه بأن الليبراليين يؤكدون أهمية تحييد الدين باعتباره قوة سياسية لأنهم يدركون على وجه الخصوص أهمية الدور الذي يؤديه الدين في حياة الناس بيد أن هناك صيغة أدق لهذا الاعتراض، أرى أنه لابد من قبولها على أنها صحيحة في حد ذاتها وهى تذهب إلى أن الحل الذي يقدمه الليبراليون للصراع

١- المرجع السابق: ج٢ ص ١٩-٢٠.
٢- نقد مساواتي للتعددية الثقافية ج١ ص١٩ طبعة عالم المعرفة الكويت
٣- المرجع السابق: نفس الصفحة

الديني والمتمثل في إبعاد الدين إلى المجال الخاص يفشل في التوفيق بين كل الذين تشتمل معتقداتهم على فكرة أن الدين يجب أن يتخذ صورة عامة " [1].

ويذكر باري،وهو ما يفسر رواج الليبرالية في الغرب، أن المسيحية "تتسم في جوهرها بميل معين نحو خصخصة الدين ويعود الفضل في ذلك إلى تعاليمها الروحية"[2].

ثم يقرر بكل حسم ما نؤكد عليه دائمًا ويكابر العلمانيون عندنا في إنكاره دائمًا وهو أن " الإسلام له وضع مختلف" [3].

وبعد أن يناقش الموضوع ببعض التفصيلات يتساءل باري: "ولكن ما الذي يعنيه ذلك كله ؟ " ثم يجيب عن ذلك بقوله: " أن الدرس الذي يستخلصه أنصار التعددية الثقافية عادة هو أن " الليبرالية لا يسعها وينبغي لها ألا تدعي الحياد الثقافي التام " [4].

ولكنه يعترض على هذه الإجابة التي نقلها عن تشارلز تايلور ثم يقدم إجابته هو نفسه فيقول:" أن تلك هي الطريقة الوحيدة إلى يمكن من خلالها منح الديانات معاملة متساوية والمساواة في المعاملة تعنى العدالة فى هذا السياق" [5].

وفى سياق تناوله للموقف الليبرالي من التعامل مع الدين يتعرض لقضية سلمان رشدي فيذكر " أن المساهمات التي تقدم بها (غيره) من فلاسفة السياسة فى المناقشة الخاصة بمسألة رشدي كانت لا تتفق بصفة عامة مع الشروط التي دار وفقًا لها الجدل العام "فقد تساءلوا عما إذا كانت مطالبة المسلمين بتقييد حرية التعبير لها ما يبررها أم لا: بينما كان المسلمون يريدون معرفة إذا كان الحق في تناول المعتقدات من وجهة نظر نقدية يتضمن الحق فى السخرية من هذه المعتقدات والاستهزاء بها وهجائها أم

١- المرجع السابق: ج ١ ص ٣١
٢- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٢
٣- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٣
٤- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٤
٥- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٥

لا ولماذا " ثمة إجابتان عن هذا السؤال، والإجابة الواضحة هي أن الحق في السخرية والاستهزاء والهجاء لا ينفصل عن الحق في التعبير عن حرية التعبير، وبالتالي فإن السعي إلى حظر كتاب آيات شيطانية بدعوة أنه يسخر من الإسلام ويستهزئ به ويهجوه كان يستدعي وضع قيد على حرية التعبير، وكان فلاسفة السياسة يؤدون عملهم فقط بتعاملهم مع الأمر على هذا الأساس "[1].

ومن الواضح مدى تطرف باريان باري فى تعامله مع خصوصية الأديان الأمر الذي يؤدي به في ليبرالية فجة إلى القول بأنه من " سوء الطالع انه لم يحن الأوان بعد لوجود مثيل لقوله في الإسلام "[2]. وذلك إشارة منه إلى فولتير ومساخره من المسيحية.

وابشره آن ذلك يصعب جدًا أن يحدث لأمر بسيط للغاية هو آن الإسلام ليس المسيحية وأن أفضلية الآداب الإسلامية على الآداب المسيحية الغربية لا تستدعي مثل ذلك وهو أمر شهد به أقطاب الليبرالية أنفسهم مثل جان جاك روسو فى كتابه العقد الاجتماعي، وجون ستيوارت مل فى كتابه (عن الحرية).

ولكن الحق يقال فإن تطرف ليبرالية الرجل لا تقف عند حدود الإسلام فقط بل يتدخل في أشد خصوصيات الكنيسة إلى الدرجة التي تلغيها حيث يقول باري:

إن الكنائس عادة ما توفر عنصرا مهما في هويات أعضائها بطريقة لا توفرها النوادي عادة بيد أن المتدينين قد أخطأوا في اعتبارهم هذه الأمور أسبابًا لمنح الكنائس أقصى قدر من الحرية لإدارة شؤونها الخاصة من دون تدخل، إذ ينبغي ـ وفقا لهم ـ تفسير الدولة على أنها "مجتمع يتألف من مجتمعات" وهم يستنتجون من هذا أن الدولة " يجب أن تتقاسم السيادة مع جميع مصادر القانون ذاتية الحكم التي بداخلها " وبالتالي " يتعين علينا أن نعترف (بالتجمعات الدينية) كمجتمعات مستقلة، وأن نكون على

١- المرجع السابق: ج ١ ص ٦١
٢- المرجع السابق: ج ١ ص ٦١

استعداد لأن نعهد إليها برعاية الناس" غير أنه بناء على المقدمات التي يتم تبنيها هنا، فإن أي ممارسة للسلطة السياسية يجب أن تكون في إطار القيود الليبرالية،وبناء على ذلك، فأنه إذا كان من الملائم اعتبار التجمعات الدينية ذات سيادة، فأنه يتبع ذلك أنها تفتقد الحق في التصرف بطرق مخالفة للتعاليم الليبرالية.

وفي الممارسة العملية نجد أن كل دولة ليبرالية تسمح بوجود مجموعة متنوعة من الهيئات الدينية (المسيحية وغيرها) التي من شأنها إذا كانت تمارس سلطة سياسية، أن تنتهك بصورة شاملة المبادئ الليبرالية الأساسية الخاصة بالحرية الفردية والمساواة في المعاملة، والقليل فقط من تلك الهيئات هي التي يكون لديها نظام داخلي لصنع القرار من شأنه أن يستوفي معايير تكوين هيئة تسيطر على سلطة من سلطات الدولة ؛ فتلك الهيئات تتخذ في كثير من الأحيان تنظيمًا هرميًا يتخذ القرارات الأساسية فيه قادة ليسوا مسئولين إمام الجماعة، كما أن بعض الكنائس تتجرأ فتصدر تعليمات للمؤمنين حول الكتب التي يجب إلا يقرءوها، والأفلام التي يجب ألا يشاهدوها، وهذا النوع من الرقابة من شأنه أن ينتهك بوضوح مبادئ الليبرالية إذا كانت الدولة تمارسها، فالكنائس التي تحتفظ بوظائف الكهنوت للرجال ترفض المساواة بين الجنسين " وسوف أتساءل في موضع لاحق من الفصل عما إذا كان ينبغي للدولة الليبرالية أن تمنح الكنائس استثناء من القوانين المناهضة للتمييز لكي تسمح لها لممارسة هذا الشكل من أشكال التمييز أم لا "[1].

وهذه الصورة أشد وطأة بالنسبة لتدخل الليبرالية في أشد أمور الكنيسة حساسية وفي الغالب فإن المسيحيين عندنا يعلمون هذا ومع ذلك يتحالفون مع الليبراليين ضد المسلمين ويقول باري: "ولنأخذ على سبيل المثال موقف امرأة تريد ترسيمها بوظيفة قس في كنيسة مسيحية، فأن هذه المرأة يمكنها أن تفعل ذلك إذا اتبعت الإجراءات

١- المرجع السابق: ج ٢ ص ٩ــ١٠.

التي تجعلها مؤهلة لذلك المنصب وذلك من خلال الانضمام إلى كنيسة تسمح بالفعل بتولي النساء وظيفة القس، هذه المرأة لن تطلب من المحكمة أن تتدخل لمصلحتها إلا إذا لم تكن على الاستعداد لذلك وإنما تصر على تولى منصب القسيس في كنيسة لا تسمح قوانينها الرسمية للمرأة بتولي ذلك المنصب، غير أن ذلك يضعها في موقف متناقض فهي تدّعي على سبيل المثال أنها تتبع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وهو ما يستلزم قبولها بسلطة البابا، وهى في ذات الوقت تطلب من المحكمة إلغاء قرار البابا المتعلق بالقساوسة من النساء.

وسوف يكون من المنطقي تمامًا بالنسبة إلى أي إمرأة تطمح إلى تولي وظيفة القس أن ترغب في أن يغير البابا رأيه (وهو ما يرغب فيه العديد من الروم الكاثوليك) ومن الممكن أيضا إن يظل المرء على العقيدة الرومانية الكاثوليكية ويأمل في الوقت ذاته أن تستخدم منظمة اتخاذ القرارات الحالية في تغيير النظام بحيث يصبح أقل استبدادًا، أما الرغبة في تغيير الظروف أو منظومة اتخاذ القرار من خلال السلطة العلمانية فهي لا تعنى سوى ما قام به هنري الثامن منذ عدة قرون وهو إحلال السلطة العلمانية محل السلطة الدينية".

والمشكلة هنا ليست في كون هذه المرأة متناقضة أم غير متناقضة ولكن في كون هذه المحكمة الليبرالية تعطيها مثل هذا الحق وموافقته هو على ذلك.

وفى موضوع آخر يقول بريان باري: "لقد كانت جوهرة تاج التعددية الثقافية في أمريكا هي التعليم ثنائي الثقافة ثنائي اللغة، وهذا هو الآخر أميل إلى أن يكون نتاجًا للتعاون بين جماعات الصفوة الداعية إليها والقضاة وموظفي دواوين التعليم ـ وليس نتيجة لدعم شعبي واسع النطاق، ولقد ذكرت في الفصل السادس أن المحاكم في ولاية نيويورك قد فرضت التعليم الإلزامي بلغتين بناء على طلب من إحدى جماعات الضغط

المنتميـة إلـى بورتو ريكو، ويمكنني أن أضيف أنه نظرًا إلى أن أنشـطة هذه الجماعات كانت تمولها مؤسستا فورد وروكفلر فإنها لم تكن بحاجة إلى وجود قاعدة عريضة من التأييد بين سـكان بورتوريكـو وإذا عدنا بالذاكرة إلى الأيام الأولـى لاهتمام الحكومة الاتحاديـة بالتعليم ثنائي الثقافة / ثنائي اللغة نكتشـف أن موظفى الإدارات الحكومية والقضاة كانوا يمارسـون السياسـة فيما بينهم، وفى سياق ذلك توصلوا لشيء كان أبعد مـا يكـون عن نـوع البرنامج الذي دعا إليه التشـريع الذي صدر بهذا الشـأن،وقد صدر "قانون التعليم ثنائي اللغة ثنائي الثقافة" في يناير من العام ١٩٦٨ تحت مسمى الباب السـابع من قانون التعليم الابتدائي والثانوي باعتباره نظامًا استكشـافيًا بسيطا يستهدف التلاميـذ "الذيـن يتحدثون قليـلاً من اللغـة الانجليزية" والذين كانوا يتأخرون دراسـيا بشدة أو ينقطعون عن المدارس تمامًا"، وكان الأساس المنطقي الصحيح هو استخدام الأموال لتجريب طرق بديلة لمساعدة هؤلاء الأطفال على تعلم اللغة الانجليزية حتى يتمكنـوا من الانضمام إلى صلب الفصول التي تـدرس باللغة الانجليزية وكان التعليم الانتقالـي بلغتهـم الأم واحدًا من الأسـاليب التي كان من المقـرر التحقق من فعاليتها، ولكنه ظل أسلوبا واحدا فقط.

بيد أن ما حدث فعلاً هو أن تنفيذ برنامج الباب السـابع (من قانون التعليم الابتدائي والثانوي) والذي اتسـع نطاقه بسـرعة قد جـاء مخالفا تمامًا للأسـاس المنطقي الذي وافق علية الكونغرس، لدرجة أن إحدى الدراسـات التي أجراها مكتب المحاسـبة في الكونغـرس في العام ١٩٧٤ وجدت أن ٨٧ في المائة من البرامج التي كانت تمول في إطار الباب السـابع كانت مخصصة للحفاظ على لغات الأقليات التي لم تكن مصممة لتمكين الطلاب من الانتقال إلى بيئة تدرس بالانجليزية لاستكمال تعليمهم:

وحتـى لو كان الطلاب في برنامـج التعليم الثنائي لا يتعلمـون اللغة الانجليزية بما

هو فيه الكفاية ليكونوا قادرين على الدراسة في الصفوف التي تدرس باللغة الانجليزية فقد جاء في دراسة أخرى أن ٨٦ في المائة من مديري مشروع الباب السابع الذين استطلعت أرائهم قالوا أنهم ينتهجون سياسة إبقاء الطلاب في الصفوف " التي تدرس باللغة الاسبانية " بعد أن أصبحوا قادرين على التعلم باللغة الانجليزية، بل والأهم من ذلك هو ما وجدته الدراسة التي أجراها مكتب محاسبة في الكونغرس من أن العديد من برامج الباب السابع كانت تتكون ـ إلى حد كبير ـ من طلاب من أصل أسباني يتحدثون الإنجليزية" (١).

وتأتي خلاصة أفكار باري حيث يقول:

"محصلة هذه المناقشة هي أنه من الخطأ اعتبار أن طائفة "شهود يهوه" أو العلماء المشيحين أو اليهود والمسلمين، أو أولياء الأمور المنخرطين في النظام التعليمي للدولة لهم مصالح خاصة تلزم حمايتها حماية دستورية ضد ظلم الأغلبية بل أن ما ينبغي علينا بدلاً من ذلك هو أن ننظر إلى القرارات الجماعية بشأن معاملة الأطفال والحيوانات باعتبارها قرارات يحق لجميع المواطنين المشاركة فى اتخاذها، ويجب أن تتوافر لأولئك الذين يرغبون ـ على أساس المعتقدات الدينية أو المعايير الثقافية للأقليات ـ في الانخراط في ممارسات من شأنها أن تكون غير قانونية في حالة عدم وجود استثناء خاص بها والحرية في المشاركة في المناقشات العامة وبذل قصارى جهدهم لإقناع اكبر عدد ممكن من أقرانهم المواطنين بموضوع قضيتهم، فليس هناك سبب كما تشير يونغ، لأن نتوقع منهم "أن يتجاوزوا اهتماماتهم واحتياجاتهم ومصالحهم الخاصة" إلا أنه ينبغي في الوقت نفسه ألا ننظر إليهم كأشخاص يتمتعون بوضع متميز فيما يتعلق بصنع القرار في القضايا " الخاصة بهم ".

وربما لا يكون من الضروري أن نشرح صلة هذه الأمثلة بقضايا الإجهاض التي

١- المرجع السابق: ج ١ ص ٢٣٦ ـ ٢٣٨.

تختارها يونغ لأنه من الواضح قطعًا أن افتراضها القائل بأن النساء لهن مصلحة حصرية في السياسة العامة بشأن مسألة الإجهاض وبالتالي يجب أن يتمتعن وحدهن بالحق في التعبير عن رأيهم فيما يجب أن تكون عليه تلك السياسة، وهو افتراض يسلم مسبقًا بخطأ وجهة النظر القائلة بأن الجنين أو "الطفل الذي لم يولد بعد" كما يفضل أنصار عدم الإجهاض وصفه جدير بالحماية القانونية، وليس من الضروري أن نتفق مع ذلك الرأي لكي نقبل عدم إمكانية وجود مبرر لإقامة نظام لتحديد السياسة العامة بشأن مسألة الإجهاض يستند من البداية إلى افتراض كون الإجهاض فعلاً خاطئًا.

أن موضوع الإجهاض يتصل، بالطبع بالنساء على نحو يختلف عن صلته بالرجل، حيث أن الموضوع يتعلق بإنهاء أو عدم إنهاء حملهن، ولكن لا يجعل من النساء جماعة ذات مصلحة خاصة لها كميزة أساسية ـ وهى الأفضلية التي تفترض يونغ أنها ستؤيد الحصول على " الحقوق الإنجابية" ـ حيث أن كون عمليات الإجهاض تتصل بالنساء بطريقة تختلف عن صلتها بالرجال لا يستتبع في حد ذاته أن النساء سوف يدعمون قوانين الإجهاض الليبرالية على نحو غير متناسب؛ فالأمر البديهي هو أن النساء على الأرجح سوف يؤكدن على قيمة الأمومة وبناء على ذلك سوف يكن أكثر معاداة للإجهاض، وتشير الممارسة العملية إلى أن النساء أكثر نشاطًا من الرجال في كلاً من جانبي القضية، كما توضح الدراسات المسحية أن نسبة توزيع الرؤى بين النساء والرجال تميل لان تكون مماثلة تماما وهذا يتفق مع الفرضية القائلة بأن درجة حماية القانون للأجنة (أن وجدت) هي مسألة يمكن للناس ويجب عليهم أيضا ممارسة صفتهم كمواطنين في حلها.

ومع ذلك فانه من الجدير بنا أن نصر على أن يونغ مخطأة تماما عندما تشير إلى أن هذا يمنع النساء من تقديم الحجج التي تنبع من منظورهم المميز باعتبارهم النصف

القادر على حمل الأطفال من نصفي الجنس البشري ؛ فما يعنيه ذلك هو أن النساء يقدمن هذه الحجج في المحافل العامة ـ وعلى المنوال نفسه، يكون بمقدور الرجال أيضا إن يقدموا الحجج التي تعكس وضعهم المميز باعتبارهم النصف غير القادر على حمل الأطفال من نصفي الجنس البشري.

سيكون من السخف هنا أن نقترح عدم قدرة الأغلبيات على الظلم، وليس لدي أي نية لأن أقترح ذلك، ولكن الأقليات هي الأخرى قادرة على إيقاع الظلم "[1].

ولكن المشكلة لا تقف عند حدود هذين الخطابين الليبراليين عن المساواة الليبرالية والذين سنشير إليهما تجاوزًا بخطابي كيمليكما الذي يرى المساواة في التعددية، وبريان باري الذي يرى المساواة في تعميم حكم الأغلبية، ولكن هناك خطاب ثالث هو خطاب التيار الأنثوي والذي أشار باري إلى طرف منه ولكنه موضوع أكبر كثيرًا من هذه الإشارة حيث يعطي مفهومًا مختلفًا تمامًا لتلك المساواة الليبرالية المزعومة عندنا والنافية للتميز، تذهب سوزان موار إلى أنه " قد أصبح الجانب الأكبر من الدراسات النسوية الأخيرة أكثر شمولية واقل انحيازًا للتعميمات المفرطة الزائفة وذلك لأسباب تعود إلى حد كبير إلى النقد الموجه من داخل النسوية "وتمضي بعد ذلك هي وغيرها في ذكر الأشكال المختلفة للعلاقات والممارسات الخاصة داخل الحركة النسوية نفسها حيث ترى أن المساواة في إعطاء مثل هذه العلاقات والممارسات الحرية التامة مثلها مثل كافة العلاقات الآخرى.

وهي ناقمة على ليبرالية " جون لوك ومعاصريه الذين صاغوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد وضعوا في أذهانهم أولا وقبل كل شيء الذكور كأرباب للأسرة"[2] وتذكر أليسون.م جافار: "إذا كان علينا أن نضع تحديدًا مفاده أن المسائل التي

١- المرجع السابق: ج ٢ ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.
٢- سوزان مولر: نقص مركزية المركز: ج ١ ص ٧٣.

تعـدو اهتمامًا لجماعة واحدة فقط، إنما يمكن أن يضطلع بتقييمها أعضاء تلك الجماعة وحدهـم، حتـى إن العاهرات فحسـب هن اللائي يقومـن أمور البغاء، والنسـاء الأفارقة فقط هن اللائي يسـتطعن مناقشـة اسـتئصال البظر وخفض الشـفرتين، فسـوف تواجهنا على الفور مشـاكل مسـتجدة حول الهوية والسلطة والمشـروعية، من التي لها الحق في أن تتحـدث باسـم الجماعـة بكامل هيئتها ومن أين أتت بسـلطتها؟ هل تسـتطيع من هي خـارج عالـم البغاء أن تتحدث باسـم العاهرات اللائـي يعملن في البغـاء الآن؟ والمرأة الأفريقية التي تلقت تعليمًا غربيًا، هل تمثل النسـاء الأفريقيات الأخريات تمثيلاً عادلاً؟ لا مبـرر لافتراض أن الأفريقيـات أو العاهرات أو السـحاقيات أو الأمريكيات الأفارقة، يفكرن جميعهن بطريقة متماثلة على حد سواء، وأن النساء اللائي يزعمن التحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها يمكنهن إسكان المنشقات عن تلك الجماعات" [1].

ولأن هذا الخطاب الثالث أمر يطول فسـوف أأجلـه إلى الفصل المتعلق بحقوق المرأة.

وما أردت ذكره من كل هذا الفصل هو أن حكاية المسـاواة النافية للتميز ما هي إلا أكذوبة كبرى يرددها الليبراليون عندنا سـواء على المسـتوى الفلسفي أو العملي، وإذا كان اهتمامنا الأكبر هنا هو الجانب الفلسـفي فإنني أشـير هنا إلى مثل واحد هو الدولة الأولـى التي يضرب بها المثل في الليبراليـة وأقصد بذلك الولايات المتحدة المريكية حيـث يقـول لاري الويز في كتابه " نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية" وهو بمثابـة الكتـاب المدرسـي هناك: " لعله من بين أشـهر آراء جيفرسـون التي وردت في إعلان الاسـتقلال أن "كل الناس خلقوا سواسـية". وهو ما يشير إلى المساواة المعنوية والقانونيـة. إلا أن واضعـي الدسـتور اعترفـوا مع ذلـك بحقيقة أن هنـاك تمايزات بين

---

١ ــ المرجع السابق: ج١ ص ٦٠.

الأفراد فيما يتعلق بالطموحات والدوافع والأمزجة ومستويات الذكاء"[1].

أما عن الواقع العملي فيذكر لارى إلوتيز عن الأمريكيين الهيسبان: "يشكل الأمريكيون الهيسبان Hispanic نحو ٨٪ من إجمالي الشعب الأمريكي، ونصفهم تقريبًا من المكسيكيين، يليهم البويرتوريكيون فالكوبيون، ثم اللاجئون من بلدان أمريكا الوسطى والجنوبية. والهيسبانيون، بصفة عامة، هم أسرع جماعات الأقليات نموًا في أمريكا. ويعتقد المهتمون بالنواحي السكانية أن عددهم سوف يفوق عدد الأمريكيين السود في غضون عقدين أو ثلاثة عقود. ولقد عانى الهيسبان في أمريكا- شأنهم في ذلك شأن السود- من درجة لا يستهان بها من التمييز العنصري ضدهم، سواء فيما يتعلق بالتصويت أو الإسكان أو العمل أو التعليم.

ويعيش نحو ثلث الهيسبان في أمريكا عند أو تحت مستوى الفقر. وتشكل البطالة بالنسبة لهم مشكلة خطيرة. ويخضع الكثيرون منهم لاستغلال أرباب الأعمال إذ يحصلون على أجور أقل من الأجور المتعارف عليها في محلات بيع الحلوى في المناطق الحضرية أو عمال في المزارع الريفية. أما من الناحية التعليمية، فنجد أن معدلي الأمية والتسرب من المدرسة مرتفعًا بين الهيسبان، كما تقل بينهم نسبة خريجي الجامعات مقارنة بالأقليات الأخرى. وفي الماضي، كان الأطفال الهيسبان أيضًا يلتحقون بالمدارس المحدودة في مواردها المالية التي تقوم على أساس الفصل العنصري. وهناك، من الناحية السياسية، عدد محدود نسبيًا من الموظفين الرسميين المنتخبين من الهيسبان (معظمهم على المستوى المحلي)، وذلك بسبب تأخرهم عن الأمريكيين البيض أو السود في كل من التسجيل الانتخابي والإقبال على التصويت. وأكثر من ذلك، لم تعرف الجنسيات المختلفة، التي تشكل في مجملها السكان

١- نظام الحكم فى الولايات المتحدة: ص ١٠٢٢ الجمعية المصرية لنشر المعرفة.

الهيسبان، الوحدة السياسية ونشاط جماعات المصالح المنظم حتى وقت قريب"[1].

وخلاصة ما أريد قوله هنا أن حكاية أن الليبرالية تدعو إلى المساواة بين الجميع دون تمييز بمعنى التماثل هي أكذوبة كبرى أو مجرد خدعة يتم استهدافها للابتزاز السياسي فما قدمناه قد يكون أهم ثلاثة خطابات ليبرالية معاصرة تتحدث عن هذه المساواة وعلى الرغم من الاختلاف بينها فلا يوجد فيها خطاب يتحدث عن المساواة النافية للتميز التي يدّعيها أمثال الليبراليين عندنا.

فكيمليكما يرى المساواة في حق كل أقلية بالحفاظ على خصوصيتها، أما بريان باري فيرى ذلك في تعميم قانون الأغلبية على الجميع وتكون الخصوصيات في أضيق مجال، أما النسويون فيرون المساواة في حق أصحاب العلاقات والممارسات في منحهم الحق في هذه الخصوصية كالآخرين.

وكل هذا يكذب مساواة الليبرالية المدعاة عندنا والتي يحاولون من خلالها فرض مفاهيم وقواعد الأقلية على الأغلبية باسم المساواة النافية للتميز، أما بالنسبة للخطابات الليبرالية الحقيقية التي ذكرناها فنوجه لها الخطاب التالي:

إذا كان كل خطاب من هؤلاء لا يقر بالمساواة المتماثلة ويدعو إلى الصورة التي يراها أقرب إلى العدالة من هذه المساواة؟ فألا يحق للإسلام أن يفعل هو أيضًا ذلك؟.

التوافق

ومن ناحية ثانية فإذا كانت هذه الخطابات الثلاث تمثل أهم التصورات الليبرالية للتعايش بين البشر، فأين ذلك التوافق الذي يتحدثون عنه، إن كيمليكما يبحث عن حقوق الأقليات ويحتفظ بخصوصياتها داخلها ولا يتطرق بأي شكل إلى تعميمها،

١- المرجع السابق: ص ٢٦٠.

وبريـان بـاري يبحث عـن تعميم حكم الأغلبيـة ويترك الأقليات عنـد الحد الأدنى من الخصوصية، أما النسـويات فيبحثن عن الحق في العلاقات الخاصة ولكنهم لا يهدفن إلى تعميمها، فأين العمل على التوافق هذا؟!!!.

إن الدكتور جمال جبريل أستاذ القانون الدستوري بجامعة حلوان يكرر دائمًا أنه لا يوجد في عالم القانون والسياسـة شـئ يسمى التوافق. وأضيف هنا ولا يوجد في عالم الفلسفة أيضًا شئ يسمى التوافق، وهو شئ يستحيل وجوده وإلا لكانت حلت مشاكل العالم وأستراح الفلاسفة وأراحوا .فعمل الفلاسفة على امتداد الدهور هو البحث عن تلك الحلول اللتي يمكن من خلاللها التعايش بين التوجهات المختلفة للشعوب . ولو كانت مسالة التوافق هذه بكل هذه البساطة لغدا كل فلاسفة التاريخ مجرد مجموعة من الحمقـى. ولكـن هذا الأمر عندنا مجرد خديعة كبرى اخترعهـا العلمانيون وحلفاؤهم لكي تسـتخدم كسـلاح لإبتزاز الأغلبية المسلمة المؤمنة بشـريعتها على الدوام، لأنك إذا اشـترطت التوافق أي رضاء الأقليات عما تقرره الأكثرية فلن ترضى هذه الأقليات أبـدًا حتى تترك شـريعتك وإيمانك بدينك. "ولن يرضى عنـك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم".

حقوق المرأة
والحركات النسوية

حقوق المرأة
والحركات النسوية

حصان طروادة الأمريكي

أغلب الذين اعترضوا على خطاب الرئيس الأمريكى باراك أوباما فى القاهرة كان مرد اعتراضهم أن الرئيس الأمريكى قال كلامًا معسول لا يتعارض مع واقع الأفعال الأمريكية ومع ما يمكن أن يكون من هذه الأفعال بعد ذلك وهذا ما حدث بالفعل.

فلم يكن مجيء الرئيس الأمريكي باراك أوباما كخيار للعقل الجمعي الأمريكي للتوجه للخير بديلاً لخيار القوة المتغطرسة المتمثلة فى الرئيس السابق وإنما جاء أوباما بشعاراته كدمية يتم تقديمها فى إطار ديكور مستهدف يظهر توجه أمريكا للسلام بدلاً من الحروب ويخفي وراءه اضطرار أمريكا الحتمى للتراجع عن غطرستها تحت ضغط هزائمها المتواصلة فى حروبها فى العراق وأفغانستان وخرابها الاقتصادي حيث وصلت ديونها حتى لحظة كتابة هذه السطور ١٧ تريليون دولار وهو رقم صعب كتابته.. بل وتصوره.

المهم فيما سبق بالنسبة لما يتعلق بموضوعنا: هل بالفعل ما كان يقوله أوباما فى خطابه كلامًا معسولاً؟ أم أن الغفلة التى يعيش فيها الإسلاميون من هؤلاء النقاد أو التى يتعمد بعضهم أن يعيشها فى تعامله مع السياسات الأمريكية أعمتهم عن السموم التى جاءت فى خطابه؟ وما يهمنا هنا من تلك السموم هو تأكيده على وجوب عمل الحكومات بالأخذ بحقوق المرأة.

لقد جاء في التقرير الشهري لمؤسسة راند ٢٠٠٧ (إعداد شبكات الاعتدال):

" إن أهم معركة ضد الإسلام هي معركة حقوق المرأة"

وهـذا الذى ذكـره التقرير حقيقى جـدًا ومن ثم كانت هذه الحقـوق جديرة بالتأكيد عليهـا مـن قبل أوبامـا لأن العمل على تحقيق هـذه الحقوق يعنى العمـل على تحطيم القواعد الشرعية الإسلامية تمامًا بل وتلاشى الإسلام نفسه.

ولنبدأ من النهاية

فأغلـب تيارات الحركة النسـوية التى تطالب بحقوق المـرأة هذه منظورها للوجود منظور مادى إلحادى بطبيعته يفتقد المرجعية تمامًا ويرى أن التاريخ الواقعى للبشـر.. بـل التاريخ المعرفى لهـم يتم إنتاجه وتكييفه بناء على السـلطة الذكوريـة وتدعيمًا لها ومن ثم يجب تفكيك هذه المنظومة الواقعية والمعرفية وإعادة صياغتها من جديد ليس فقط على أسـاس المسـاواة المطلقة بين الرجل والمرأة وإنما على أسـاس التحرر من كل تصـور معرفـى أو اجتماعى أو قانونى مسبق، بل يذهبون إلى مـا هو أبعد من ذلك بمحـو التمييـز ما بين الرجل والمرأة وإلغاء النوع من مـن الأصل وتوحيد كلا النوعين فى مسـمى جديد هو "الجندر" وحتى عندما يصطدمون فى ذهابهم إلى المسـاواة بين الرجـل والمـرأة إلـى آخر مـدى بعوائق القوانيـن الطبيعيـة فإنهم يريـدون العمل على تحطيمهـا حيث تجرى الأبحاث العلمية علـى محاولة إيجاد طريقة لأن يحمل الرجل مثله مثل المرأة.

وفـى هـذا السـياق تغـدو مسـائل مثـل الإباحيـة المطلقـة والإجهـاض والمثليـة النسوية"السحاق" مجرد حرية شخصية وتحصيل حاصل.

فما علاقة الإسلام إذن بكل هذا المستنقع؟!!!. إن أى جزيئة من الجزيئات السابقة تتناقض مع الإسلام تمامًا.

ومع ذلك يجرى العمل على قدم وساق من أجل تطبيق هذه المفاهيم عندنا. وكأ ن

أجهزة الإعلام غير مسخرة لشيء مثل ما هي مسخرة لهذا الموضوع وتمضي مجريات الأمور كالتالي:

تسعى المنظمات النسائية العالمية إلى إقامة المؤتمرات الدولية بإيعاز من الولايات المتحدة الأمريكية وعلى نفقتها بوجه خاص وسريعًا ما تتحول قرارات هذه المؤتمرات إلى جزء من قوانين الأمم المتحدة بإيعاز أمريكي أيضًا ثم يتم تعهد الدول بتطبيقها تحت نفس الضغوط وبذلك تتحول إلى جزء من القوانين الدولية تسوغ لأمريكا حق التدخل في شئون الدول نيابة عن الأمم المتحدة بدعوى الحفاظ على عدم انتهاك قوانينها.

في كتاب (المرأة من السياسة إلى الرئاسة) يبذل محمد عبد المجيد الفقي غاية الجهد ليثبت مشروعية تولي المرأة للمناصب السياسية في الإسلام فتحدث عن حكم تولي المرأة منصب القضاء والنيابة عن الشعب والوزارة، ورئاسة الدولة، والولاية العظمى، وفي إسهاب فقهي يعرض الرجل لأدلة المعارضين والمجيزين وتسفر مناقشاته المستفيضة عن الانتصار لأدلة المجيزين، والتي تكاد تنحصر فيما يروى عن تولية عمر بن الخطاب السوق لامرأة، بل ويكاد ينحصرون هم أنفسهم في إجازة أبو حنيفة توليتها في قضاء الأموال، وفي رواية مشكوك في صحتها لابن جرير الطبري، ورأى الإمام ابن حزم (والذي مع تعظيمي له كما يعرف عني يحمل انحيازًا لهن تأثرًا بتربيته وتلقينه العلم على أيديهن) بالإضافة طبعًا لكل الفقهاء التوفيقيين في العصر الحديث.

ولم ينج من جهود الرجل (عبد المجيد الفقي) في تسويغ نموذج اللبرلة السياسية للمرأة المسلمة سوى تولي المرأة للإمامة العظمى أو الرئاسة، فلشهادة الحق فقد استعظم الرجل أن يجاري التوفيقيين في تأويلهم الفج لقول الرسول ﷺ : "لم يفلح

قوم ولوّا أمرهم امرأة". رواه البخاري، بأن ذلك مجرد (واقعة عين لا عموم لها).

وكذلك استعظامه التفريق بين الولاية العظمى ورئاسة الدولة؛ لأن ذلك "يجاب عنه بأنه نعم هناك فروق بين الخلافة ورئاسة الدولة، ولكن الواقع يقول: إن الرئيس في الدولة القطرية الحديثة هو خليفة في النطاق الجغرافي الذي يحكم، ولذا يلحق به في الحكم" [1].

١ـ المرأة من السياسة إلى الرئاسة.

ما هي النسوية؟

نسوي/ نسوية [1]:

مصطلح يشير إلى كل من يعتقد بأن المرأة تأخذ مكانة أدنى من الرجل في المجتمعات التي تضع الرجال والنساء في تصانيف اقتصادية أو ثقافية مختلفة. وتصر النسوية على أن هذا الظلم ليس ثابتًا أو محتومًا، وأن المرأة تستطيع أن تغير النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي عن طريق العمل الجماعي، ومن هنا فإن هدف المسعى النسوي هو تغيير وضع المرأة في المجتمع. أما الفكرة القائلة بأن الرجل يمكن ان يتبنى موقفًا نسويًا فهي محل خلاف، إذ تميز تانيا مودلسكي مثلاً بين إسهام الرجل الذي ينطوي على تحليل السلطة الذكورية، وبين إسهام الرجل الذي يقوم على الحديث نيابة عن المرأة أو انطلاقًا من موقف المرأة.

وفي مجال دراسة الأدب والثقافة والسينما يتخذ النقد النسوي صورة تحليل آليات الإنتاج والاستهلاك المتعلقة بنصوص أو ممارسات بعينها من منظور نسوي. ولكن من المهم أن نفهم هنا أن هناك طرقًا مختلفة للتناول، كلها نسوية وكلها تسمح بالتعدد في إطار المعارف المختلفة وفي إطار النسوية نفسها. وكما تقول ماجي هام في مقدمة كتاب «الاتجاهات النسوية: مجموعة مقالات» (١٩٩٢)، تعتبر النسوية حركة متعددة الجوانب من الناحية الثقافية والتاريخية، وقد لاقت أهدافها تأييدًا في شتى أنحاء العالم. ويمكن تقييم مدى فعالية النسوية إذا نظرنا إلى الخطاب النسوي وإلى مدى تغلغله في التفكير على مستوى الحياة اليومية.

١- التعريفات المذكورة هنا نقلاً عن سارة جامبل (معجم النسوية وما بعد النسوية). المجلس الأعلى للثقافة.

ما بعد النسوية:

تتفاوت تعريفات هذا المصطلح الشـائع استـعماله في الوقت الحالي تفاوتًا كبيرًا. فبعض التيارات النسـوية ترى أن ما بعد النسـوية نوع من المشـاركة في خطاب ما بعد الحداثـة، إذ إن كلاً منهما يسـعى إلـى خلخلة التعريفـات الثابتة للنوع (كون الإنسـان ذكـرًا أو أنثى). وإلى تفكيك النماذج والممارسـات الاسـتبدادية. ففـي "مقدمة إلى ما بعـد النسـوية" (١٩٩٩) تقتفي صوفيا فوكا جذور ما بعد النسـوية إلى الإنقسـام الذي شـهدته حركـة تحرير المرأة فـي باريس عـام ١٩٦٨، عندما أعلنت جماعة "السياسـة والتحليل النفسـي" عن رفضها للنضال النسـوي من أجل المسـاواة مع الرجل. وبدلاً من هذا النضـال، دعت بعض المناظرات مثل جوليا كريسـتيفا وهيلين سيسو إلى نصرة الاختلاف، واستعن بنظرية التحليل النفسي للتأكيد على أن ذات المرأة تختلف اختلافًا جوهريًا عن ذات الرجل. كما أكدن على أن الذات بطبيعتها متقلبة ومتعددة.

ويرى البعض أن هذا الربط بين ما بعد النسـوية والنظرية أمر إشـكالي، ويفضلون استـخدام مصطلح ما بعد النسـوية للإشـارة إلى جماعة بعينها من نسـويات معظمهن من البريطانيات والأمريكيات اللاتي يهاجمن النسوية في صورتها الحالية باعتبارها غير قادرة على التعامل مع هموم المرأة وخبراتها اليومية. وهذا هو السياق الذي تم فيه صك مصطلح ما بعد النسوية، وهو أصح سياق لاستخدامه. وعلى الرغم من أن الشخصيات التي تنسب لتيار ما بعد النسـوية مثل نعومي وولف وكاتي روفي وريني دينفيلد وناتاشـا والتر توصف غالبًا بمعاداة النسـوية، فإنهن يقلن إنهن يبشـرن بتحويل في أهداف النسوية وغاياتها، وهو مـا يطلق عليـه البعض الموجـة الثالثة. وبصفة عامة نجـد أنهن يؤيـدن الأولويات الفردية الليبرالية، لا الأهداف الجماعية السياسـية، ولذلك فـإن منتقديهن يهاجمونهن باعتبارهن أداة في يد حركة رد الفعل المحافظة على النسوية التي تسعى للحد من فعاليتها.

النسوية الليبرالية:

مصطلح "النسوية الليبرالية" مصطلح غير طيع لأنه يشمل مجموعة كبيرة من الآراء، ليست جميعها متوافقة. ولكن بصفة عامة يمكن القول بأن نسويات الليبرالية يسعين لتحقيق مجتمع يقوم على المساواة ويحترم حق كل فرد فيه في توظيف إمكانياته وطاقاته. وترجع جذور النسوية الليبرالية إلى بدايات النسوية، عندما نادى كل من جون ستيوارت ميل وماري واستونكروفت بضرورة الإصلاح الاجتماعي لإعطاء المرأة نفس المكانة والفرص التي يحصل عليها الرجل. وقد تأثر كلاهما في صياغة هذه الأفكار بفلاسفة التنوير مثل توماس هوبز الذي يقول في كتابه "المواطن" (١٦٥١) إن "حق جميع الرجال في الحصول على كل شئ يجب
ألا يظل محفوظًا".

وفي السنوات الأولى من القرن العشرين ظهر انقسام في بريطانيا بين النسوية "القديم" - كما في أعمال وينيفريد هولتبي وفيرا بريتن - الذي يتمسك بالآراء الليبرالية النسوية في القرن التاسع عشر، والنسوية "الجديد" الذي يرى أن المساواة بين الجنسين لا يمكن أن تتحقق عن طريق سن التشريعات. وفي الحقيقة إن النسويات "الجديد" مثل فيرجينيا وولف يرين أن الاحتياجات الاجتماعية للرجال والنساء مختلفة عن بعضهما في جوانب كثيرة، نظرًا للفروق البيولوجية والنفسية بينهم. وعلى الرغم من أن هذه الآراء تمثل إرهاصًا بالسياسات القائمة على فكرة الاختلاف الجوهري بين الجنسين التي أصبحت مرتبطة في الأذهان بالموجة النسوية الثانية، فقد ظل الصوت الليبرالي موجودًا دائمًا. وتعتبر الأمريكية بيتي فريدان هي رائدة النسوية الليبرالية في إطار الموجه الثانية حيث كتبت في "الغموض النسوي" (١٩٦٣) أن السبيل للخروج من قيود البيت هو زيادة الفرص أمام المرأة للتعليم والخروج أمام العمل.

وقد انتقدت النسوية الليبرالية انتقادًا شديدًا من جانب من يعتقدون أنها لا تركز إلا على الجوانب السطحية للتحيز للرجل، وأنها لا تفعل شيئًا لتفكيك التراكيب الأيديولوجية العمية التي تخضع النساء للرجال. كما هوجمت بسبب انحيازها لنساء الطبقة الوسطى البيضاء، وتجاهلها الاحتياجات الخاصة بالأقليات. ولكن لا نستطيع أن ننكر أن نسويات الليبرالية يرجع لهن الفضل في إصلاح نظم الرعاية الاجتماعية والتعليم والخدمات الصحية التي استفادت منها ملايين النساء في حياتهن.

الدعوة إلى الحقوق (حقوق المرأة):

تعتقد النسويات الداعيات إلى الحقوق أن التغيير لا يمكن أن يحدث من خلال التفاوض البسيط، بل يجب أن يحدث بالقوة، وذلك من خلال تنظيم الأنشطة أو الاحتجاجات والمظاهرات التي تلفت الانتباه إلى قضايا معينة بطريقة مثيرة وملحوظة مثل تظاهرات حرق حمالات الصدر التي تزامنت مع مسابقة ملكة جمال أمريكا عام ١٩٦٨ . ومن الأمثلة الحديثة للدعوة إلى الحقوق مظاهرة جرينا مكومون التي نُظمت في الثمانينيات من القرن العشرين، والتي تعرض المتظاهرون فيها لاستهزاء شديد من جانب الصحافة الشعبية لكنهم نجحوا في الإفصاح عن موقفهم المعارض للحرب بطريقة درامية.

النسوية الفوضوية:

يرى هذا التيار أنه لا فرق بين الكنيسة والدولة وممارسة القمع الأبوي، ومن ثم فإن محاولة المرأة تحقيق المساواة في ظل الهياكل القائمة لا معنى له، ويدعو إلى إنشاء مجتمع لا يقوم على البنية الهرمية ويناهض الاستبداد ويعتمد بدلاً من ذلك على التعاون بين جميع الأفراد على قدم المساواة. وتعتبر مؤسسة هذا الاتجاه هي الروسية-

الأمريكيـة إما جولدمـان صاحبة الأفكار التحريضية التي كانت ترى أن الأسـرة تلعب دورًا رئيسيًا في قمع المرأة

لأنها مؤسسة تقيدها من الناحية الجنسية والاقتصادية والاجتماعية، وطرحت بديلاً عن هذه المؤسسـة فكرة المجتمع القائم على مبـادئ الحب المتحرر وتقرير المصير، وفي الحقيقة إن مسـألة تقرير المصير تكمن في صميم المشـروع النسـوي الفوضوي لأن كل فـرد فـي ظل الإطار الفوضوي لابد أن يتحمل المسـئولية عن سـير المجتمع. وكما تقول مؤلفة

روايات الخيال العلمي إرسـولا ك. لي جين في قصة قصيرة بعنوان "اليوم السـابق على الثورة" (١٩٧٤): "من هو الفوضوي؟ الفوضوي هو الذي يقبل بمحض اختياره مسـئولية الاختيـار". لكن بعض النقـاد يعتبرون هـذا التأكيد علـى الإرادة الفردية أمرًا إشكاليًا، لأنه يعني ضمنًا- على حد قول أليكس كيت شولمان في مقالها عن جولدمان- "أن الفشل في التغيير قد يعتبر فشلاً للإرادة الفردية" ("المنظرات النسويات"، تحرير ديل سبندر، ١٩٨٣).

النسوية والدين:

علـى الرغـم من أن لفـظ "الدين" يصعـب تعريفه فمـن المعروف أنه يشـير عمومًا إلى المعتقدات والممارسـات التي يعبر الإنسـان من خلالها عـن فهمه للقوى الإلهية أو البعـد الروحانـي في الوجود الإنسـاني ويكون منها الاسـتجابات التي تتناسـب مع ذلـك الفهم. وعند مناقشـة الدين فـي العالم الغربي ما زال هناك ميـل إلى التركيز على الإيمـان بكيـان إلهي واحد متعال ومذكر هو الخالق والحافظ لحياة البشـر في حياتهم على الأرض وفيما بعدها، إلى جانب التركيز على الهيكل المؤسـسي المتوافق مع هذا الإيمان وهو الكنيسـة المسـيحية. وعلى نطاق أوسع توجد بالطبع اختلافات هامة بين

العديد من الأديان المنتشرة في العالم أو في داخل المواقف الدينية التي لا تأخذ شكلاً دينيًا رسميًا. فمثلاً قد يعتبر البعض أن الاعتقاد في إله واحد على أساس الاستناد إلى حقائق تجريبية إشارة إلى تبني موقف ديني. ولكن عند الأفراد والجماعات التي تعتبر نفسها متدينة، قد لا يقبل بعضهم بهذا كدليل قاطع على الاعتقاد الديني، وقد يشيرون إلى عوامل أخرى مختلفة كل الاختلاف مثل نمو المعرفة بالذات أو ممارسة الطقوس المفروضة. ولكن يمكن القول بأن النسويات في هذا الصدد يستخدمن منهجًا يسري عبر هذه التقسيمات كلها.

بادئ ذي بدء تطرح النسوية نقدًا للمعتقدات والممارسات الدينية القائمة من منطلق الكشف عن التأثير المترتب على إيثار منظور العين، وهو ما يكون عادة منظورًا ذكوريًا.

ويعد الإفلات من المنظور الأثير عنصرًا منهجيًا رئيسيًا، لأن المعتقدات والممارسات الفعلية في الأديان المختلفة في العالم والطريقة التي تسجل وتفسر بها هذه المعتقدات والممارسات تجعل من يقفون على حافة هذا المنظور يجدون صعوبة في تقديم صورتهم والممارسات تجعل من يقفون على حافة هذا المنظور يجدون صعوبة في تقديم صورتهم أو توصيل أصواتهم، ناهيك عن المشاركة في الحديث على نطاق واسع.

ومن الجوانب المحورية في هذا النقد النسوي الذي ينسحب على مختلف الأديان تعريف طبيعة الرموز التي تكتسب أهمية في إطار الثقافة الإنسانية تعريفًا قائمًا على النوع. فقد تفهم هذه الرموز بوصفها أحداثًا أو أشياء منفصلة، مثل شكل أو مناسبة التنوير أو أسماء الألوهية وخصائصها، وقد تتضمن جميع جوانب الثقافة الدينية من اللغة إلى شعائر التعبد وطقوسها والبنية التنظيمية لمسلماتها اللاهوتية والكونية.

والهـدف من ذلك هو توضيح متى تتخـذ الرموز المتعلقة بالنوع طبيعة هرمية تقلل من قيمة ما يرتبط بالمرأة والأنوثة وتصوره في صورة شيطانية.

والمنهج النسـوي في الدين يلس مجرد نقد، ولكنه ينطوي ايضًا على جانب عملي وبنـاء يرتكـز علـى الثقة بأن ما يقدم بلغة النوع وما يسـتهان به على هذا الأسـاس أو ما يختفي عن الأنظار بسـبب المنظور الذكوري الأثير يتميز بقيمة أصيلة للمرأة والبشرية كلهـا، ويعـد مصدرًا لنوع بديل من التخيل. أي أن هذه الخصال والمهارات والرغبات عندمـا تبـرز إلـى دائـرة الضوء وتنـال الاهتمام فقـد تؤدي إلـى وضع إطـار جديدة أو مجموعة جديدة من الرموز المترابطة التي تعطي القيمة والأهمية.

فمثـلًا تميـل النسـوية إلـى التأكيد علـى الأبعـاد الروحيـة والأخلاقية فـي الوجود الإنساني

في علاقته بالروحاني أو الإلهي، أكثر من مناقشـة طبيعة الوجود الإلهي في ذاته أو تبريره طاعة البشـر. وباسـتخدام كلمة "روحي" في هذا السياق، تتجاوز النسوية النطـاق المجرد أو غير المـادي. وتتضمن هذه الرؤية المختلفـة للروحانية والرغبة الإنسـانية فـي التحـرر والتعالي مـن خلال الجوانـب الشـهوانية والماديـة للوجود الإنسـاني، لا عـن طريـق اسـتبعادهما بممارسـة الزهـد أو معايير القيمـة التي تقوم على الحرمان الجسـدي. وبالمثل تؤكد النسـوية باسـتخدام لفظ "أخلاقي" في هذا السـياق علـى تبريـر اللغـة الأخلاقية من حيـق القيم الجوهريـة للمسـاواة والمحبة والعـدل علـى أسـاس أن هـذه القيم يمكن أن تتجسـد في أشـكال مادية وشـهوانية تعترف بالتعاضد والتلاحم الاجتماعي بين بني البشر.

أي أن ما يكمن وراء تغير التعريف هو محاولة قلب التفضيلات السائدة حاليًا للنظم الروحانيـة المجردة المنفصلة الفردية ذات الطابـع الذكوري خصوصًا في الغرب التي

تعود إلى أزمان ماضية. وتتطلع النسوية إلى القيام بهذه المحاولة على أساس أن هناك مجتمعات إنسانية بأكملها تحتاج إلى أن تتحرر فيما يتعلق بذاتها وبعلاقتها بالإلهي أو الروحاني التي ظلت على مر أجيال تخضع للقمع أو ظلت بمنأى عن الاستكشاف بسبب الإصرار على التماهي الرمزي بين المرأة والمؤنث بالإسراف والآخرية، وهو الإصرار الذي يعرف الخبرة الإنسانية من منظور يركز على الرجل فقط.

إن المنهج النسوي الحديث وضع طريقة لبيان أن إيثار الرجل والبنيات التي تتماهى مع الرجل ووجهة نظر الرجل أدت إلى تهميش المرأة أو إقصائها من مجال السلطة أو السبل اللازمة لجعل حياتها حياة مستقلة لها معنى على قدم المساواة مع الرجل. والاتجاه الثاني في هذه المنهجية النسوية في مجال الدين وعالم الروحانيات اتجاه بناء أكثر من الاتجاه الأول، من حيث أنه يحاول إيجاد طرق جديدة لتغيير الأطر الرمزية التي يكتسب الإنسان من خلالها الأهمية والقيمة، حتى تعكس حقًا طموحات المرأة ورغباتها على قدم المساواة مع الرجل. ولذلك يهتم هذا الجانب من النسوية في مجال الدين بالقضايا الأخلاقية المتعلقة بالحب والمساواة والعدل، والطرف التي تتحدد بها هذه المفاهيم دائمًا حسب الرفض الذكوري للمصطلحات المادية والجسدية والحسية.

ما الذي تقوله تيارات الحركة النسوية؟

ولكننا ونحن ننحني أمام ضغوط القوى الكبرى التي تستهدف لبرلة المرأة المسلمة، نكون من السذاجة بمكان أن نعتقد أن التماهي مع الحركة النسوية العالمية إرضاء لهذه القوى، يقف عند حدود اللبرلة السياسية، أو حتى الاجتماعية وإنما هو انجرار نحو الدخول في غابة من الأفكار والأطروحات المتمردة التي تكاد لا تكون لها نهاية وها هي أليسون. م. جافار أستاذة الفلسفة ودراسات المرأة بجامعة كلورادو تقدم عرضًا لبعض هذه الأفكار والأطروحات فتقول: "لا بد أن تصبح المرأة الخانعة عضوًا في جماعة تضع لذاتها تعريفًا صريحًا بأنها جماعة تتشارك في ظروف قهر مشتركة، لا بد أن تطالب بهوية جماعية متميزة عن تعريف المرأة من حيث هي ابنة لأب معين أو زوجة لشخص معين، أو أم لآخرين بعينهم، وفقط عن طريق خلق هوية جماعية مع نساء أخريات لهن أوضاع مماثلة، ربما مع بنات وزوجات وأمهات أخريات، تستطيع تلك الخانعة أن ترى نفسها كخانعة وبهذه الطريقة فقط تستطيع أن تحطم الحواجز التي تحول بينها وبين أن تتكلم، إن الإفصاح عن الاهتمامات المتميزة للنساء يتطلب لغة، واللغة بدورها تتطلب مجتمعًا.

ومن دون أي من هذين المطلبين يظل من المستحيل بزوغ منظورات أخلاقية مضادة للسلطة السائدة.

أصبحت المجتمعات الصغرى التي تعرف عضواتها جميعًا بعضهن بعضًا حاجة لا مندوحة عنها لتطوير المنظورات الأخلاقية للنسوية الغربية، لقد جعلت النسوية الغربية قادرة على أن تمنح فهمًا بديلاً لظواهر اجتماعية يجري التعبير عنها بمفردات متميزة تتضمن تعبيرات من قبيل "التحيز الجنساني" و"النزعة النسائية" و"التشيؤ الجنسي"

و"الاغتصاب الداجن" و"الأم البديلة" و"اليوم المزدوج" و"التحرش الجنسي" و"نهم النظرة الذكورية" و"المستيزية"[1] و"الشغل العاطفي". مثل هذه المجتمعات الصغرى تركز حول وجه معين اتخذته بوصفه تابعًا للمرأة ملازمًا لها، وسلمت تسليمًا ببعض المعتقدات، كما هي مطروحة داخل تلك الجماعة، ربما قبلت التسليم بالخطأ في النزعة العسكرية أو في الاغتصاب أو في العنف المنزلي أو في الفواحش والمصنفات الماجنة، أو ربما يقبلن التسليم بقيمة تشاور النظيرات أو إنتاج المرأة للموسيقى والأدب المكشوف، وبافتراض أن بعض هذه المعتقدات أساسية بالنسبة إلى الجماعة، فإن عضواتها يواصلن المسار لاستكشاف مضامين تلك المعتقدات ولتنقيح منظور أخلاقي متميز، مثلاً حينما تقبل مشروعية السحاق سوف تواصل السحاقيات المسير حول السبب الذي يدفع بشرًا وخصوصًا من النساء لمضاجعة الجنس الآخر[2].

وتؤكد إليسون على أهمية جماعات المشاركة النسائية؛ لأنها "مجتمعات يوجد بيننا وبينها اختلافات معينة، لكن نظل نتشارك في بعض المسائل الأساسية، والحوار النقدي مع عضواتها حري بأن يكون ذا فائدة فورية في تزكية إعادة تقويمنا وتنقيحاتنا لوجهات النظر الخاصة بنا، وذلك أكثر كثيرًا مما يحققه الحوار مع عضوات لهن تعهدات ورؤى للعالم (worldviews) تبعد وتنأى تمامًا عن تعهداتنا ورؤانا، وأيضًا نجد الحوار مع أولئك اللائي يشاركننا الكثير من قيمنا وتعهداتنا لضرورة عملية لا غنى عنها لكي يحدث التغير الاجتماعي في سياقات ديموقراطية[3].

البعض قد يعارض إمكان الحوار النسوي العالمي على أساس أن النسوية ليست حركة عالمية، مثل هذه النظرة قد تتمسك بها حتى بعض النسويات الغربيات، اللائي يفترضن أنه يمكن تحسين أوضاع جموع من النساء غير الغربيات من خلال طرح

١ـ المستيزية: تمازج الاجناس والأعراف.
٢ـ نقض مركزية المركز: ج١ ص ٤٤-٤٥، عالم المعرفة: الكويت.
٣ـ المرجع السابق: ج١ ص ٥٢.

أفكار النسوية الغربية، تلاحظ تشاندرا تاليد موهانتي أن النسوية الغربية كثيرًا ما تتصور "المرأة العادية في العالم الثالث" على أنها "تخوض حياة منقوصة نقصانًا جوهريًا يقوم أساسًا على جنوستها الأنثوية (تقرأ: مقيدة جنسيًا) وعلى أنها منتمية لـ "العالم الثالث" (تقرأ: جاهلة، فقيرة، غير متعلمة مقيدة بالتقاليد، محصورة في الأسرة، ضحية، وما إليه). تضع موهانتي مقابلة بين هذا التمثيل للنساء غير الغربيات وبين المطمور من تمثيل لذات النساء الغربيات بوصفهن متعلمات، عصريات [1].

ومن أهم معالم الحركة النسوية الحديثة الثورة على حقوق الإنسان ذاتها، وهو الأمر الذي يكشف لنا زيف الخطاب الليبرالي العام، والعربي الخاص، والذي يسوق جهود الحركة النسوية على أنها تكريس لتطبيق المفاهيم الليبرالية للمرأة الغربية بينما الحركة النسائية الحديثة تجاوزت ذلك تمامًا.

ومع ذلك فالحركة النسوية تعمل على تحديد مصالحها الاستراتيجية فتفرق ماكسين مولينو بين المصالح العملية والمصالح الاستراتيجية حيث "تنشأ مصالح الجنوسة النسائية العملية مباشرة عن المواقف العينية في حياتهن، وتشمل الضرورات التي يلح إشباعها الفوري من قبيل الطعام والحماية والماء والدخل والرعاية الصحية، ووسائل الانتقال [2].

وتلاحظ مولينو أن المطالبة بها "لا تتحدى بشكل عام ... الصور السائدة للخنوع على الرغم من أنها تنشأ عنها مباشرة (٣-٢٣٢، ١٩٨٥م). والحق أن التوجه لمصالح النساء الجنوسية العملية يمكن أيضًا أن يعزز القسمة الجنسية للعمل عن طريق تعزيز الفرض القائل إنه من مسؤوليات النساء توفير التموين لأسرهن.

وعلى العكس من ذلك يجري تعريف مصالح الجنوسة الاستراتيجية بوصفها ضرورة

١ـ المرجع السابق: ج١ ص ٥٤.
٢ـ المرجع السابق: ج١ ص ٥٤.

التغلب على خنوع النساء، ووفقًا لما تقوله مولينو، فإن هذه المصالح الاستراتيجية يمكن أن تضم كل ما هو آت أو بعضًا منه: إلغاء القسمة الجنسية للعمل، التخفيف من عبء الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال، إزالة الأشكال المؤسساتية للتمييز من قبل حقوق امتلاك الأراضي والعقارات، أو الحصول على القروض والائتمان، تأسيس المساواة السياسية، حرية الاختيار في إنجاب الأطفال، واتخاذ معايير ملائمة لمواجهة عنف الذكور وتحكمهم في النساء [1].

وهناك سؤال مطروح لدى الحركة النسوية هو: من يستطيع التعبير عن الإشكاليات النسوية لدى المجتمعات الثقافية المتعددة هل هم أهل الخارج أم أهل الداخل؟.

ثم من هم على وجه التحديد أهل الخارج وأهل الداخل في التغيرات المستمرة التي تعتري تلك المجتمعات تقول آليسون في ذلك:

"يحاج ديفيد كروكر بأن الأهلين ليسوا بالضرورة أصحاب امتياز حصريًا لتقييم أخلاقيات ثقافاتهم، يتمتع الأهلون بأفضلية فهم المعنى الثقافي لممارسات مجتمعهم، والقادرون على التعبير عن تقويماتهم موقعًا لا نزاع فيه ولا غبار عليه، غير أنهم يعانون أيضًا من قصورات لافتة، منها مثلاً الجهل المحتمل بطرق بديلة لرؤية الأشياء أو للفعل، وإمكانية تعرضهم لضغوط اجتماعية قد تكبح حريتهم في التعبير عن انتقاداتهم، أما الغرباء من الخارج فيعانون من قصورات تتمثل في أن المعاني الثقافية غير مألوفة لهم، وإمكانية الغطرسة الإثنوية مركزية أو عكسها، وإضفاء الصبغة الرومانتيكية على الثقافة موضع النظر، بيد أنهم يتمتعون أيضًا بأفضليات المنظورات الخارجية، التي قد ترفع النقاب عن أشياء محجوبة عن الأهلين في الداخل، وأن الأفكار الأخلاقية الجديدة مألوفة لهم، ويتمتع الدخيل بحرية اجتماعية نسبية في قول ما يريد أن يقوله (Crocker ١٩٩١م).

١ــ المرجع السابق: ج٢ ص ٥٥.

وعلى الرغم من صعوبات ومخاطر الخطاب الأخلاقي العابر للثقافات، فإنه ليس من المستحيل أن يشارك دخلاء من الخارج في تقييم الممارسات الداخلية لثقافة أخرى، ولهذا فإن اللائي يناصرون المصالح الجنوسية الاستراتيجية للمرأة في الغرب وفي العالم الثالث معًا لن يعتبرن تساؤلات وانتقادات النظيرات للممارسات الخاصة بثقافتنا (الغربية) هي بالضرورة وقاحة وتطاولاً، بل الأحرى أن يعتبرنها مرجعيات أخلاقية. وبالنسبة للنسوية، فإن تصبح عالمية لا يعني أن النسويات الغربيات ينبغي أن يعتبرن أنفسهن مبشرات حاملات رسالة الحضارة إلى أراضي البدائيين والهمج، ولكن عالمية النسوية لا تعني أيضًا أن المعنيات بأمر تبعية وخنوع النساء في الثقافات الخاصة بهن تلغي تعهد النساء في الثقافات الأخرى بهذا.

ونادرًا ما يتضح من الذي يحق له تعريف الآخرين بوصفهم من داخل أو خارج المجتمعات المحلية الخلقية، أو تعريف العملية التي يتم بها هذا. كل المجتمعات تتغير، ولا يوجد سبب لتعريف مجتمع من خلال أشد عناصره محافظة أو لافتراض أن الأفراد الذين ينشقون عن بعض المعتقدات الأخلاقية لمجتمعهم هم ناقضون لعضويتهم في ذلك المجتمع [1].

ولكن آليسون تمضي بالأمر إلى خصوصية متطرفة حيث تذهب إلى أنه "إذا كان علينا أن نضع تحديدًا مفاده أن المسائل التي تعدو اهتمامًا لجماعة واحدة فقط، إنما يمكن أن يضطلع بتقييمها أعضاء تلك الجماعة وحدهم، حتى إن العاهرات فحسب هن اللائي يقومن أمور البغاء، والنساء الأفارقة فقط هن اللائي يستطعن مناقشة استئصال البظر وخفض الشفرتين، فسوف تواجهنا على الفور مشاكل مستجدة حول الهوية والسلطة والمشروعية، من التي لها الحق في أن تتحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها ومن أين أتت بسلطتها؟ هل تستطيع من هي خارج عالم البغاء أن تتحدث باسم

---

١ ـ نقض مركزية المركز: ج١ ص ٥٨-٥٩.

العاهـرات اللائي يعملن فـي البغاء الآن؟ والمـرأة الأفريقية التي تلقـت تعليمًا غربيًا، هل تمثل النســاء الأفريقيات الأخريات تمثيلاً عادلاً؟ لا مبرر لافتراض أن الأفريقيات أو العاهرات أو الســحاقيات أو الأمريكيـات الأفارقة، يفكرن جميعهن بطريقة متماثلة على حد سواء، وأن النساء اللائي يزعمن التحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها يمكنهن إسكان المنشقات عن تلك الجماعات"[1].

أما آن فيرغسون فتنقد الرؤية الحداثية للنسوية الغربية من الأساس حيث تقول: "تقوم رؤية العالم الحداثية على أساس من المعتقدات التالية: أن الطبيعة الإنسانية رشيدة وتبحث عن مصالحها الذاتية، وأن كل فرد إنساني، ذكرًا أو أنثى، له حقوق إنسانية فطرية بصرف النظر عن أصول ثقافته، وأن التنمية الاقتصادية الرأسمالية جيدة؛ لأنها تؤدي إلى التقدم، وأن مثـل هـذه التنمية على المدى البعيد سـوف تفيد البشـر أجمعيـن، وأن الأخلاقيات والمعارف الإنسانية يمكنها أن تتطور من منطلق كوني غير متحيز، بطبيعة الحال، والحق في التمثيل العادل في حكومة دستورية والحق في الحصول على استثمارات في السوق الرأسمالية، لم ينطبقا أبدًا على البشر أجمعين، وفي مراحل تاريخية مختلفة، جرى إنكار المواطنة الكاملة عن جملة السكان الأصليين وعن العبيد وأحفادهم وعن النساء وطبقات العمال والمهاجرين، بالتالي إنكار استحقاقهم لكامل حقوق الإنسان، على أساس أنهم ليســوا بشـرًا بالمعنى الكامل، ومع هذا فـإن حركات اجتماعية عديدة مـن أجل العدالة، مـن قبيـل حركة محو العبوديـة abolitionism وحركـة المرأة وحركة الحقـوق المدنية وحركـة العمال، اسـتخدمت زعم الليبرالية الكلاسـيكية أنها تتقدم بأسـاس لأخلاقيات كونية للعدالة، وذلك لكي تطالب بمد نطاق حقوق الإنسان لتشمل البشر جميعًا، وعلى هذا النحو قدمت النظرية طريقة للطعن في الممارسة المتحيزة لهذه الجماعات الحاكمة التي تنكر تلك الحقوق على الذين يخضعون لها.

١ــ المرجع السابق: ج١ ص ٦٠.

وبينما يتمثل الجانب الإيجابي لهذه الفرضيات في أنها تربط الإيمان بالمساواة الأساسية بين البشر، فإن جانبها السلبي يتمثل فيما تتضمنه من أن البلدان الأكثر تطورًا من الناحية الاقتصادية (بمغزى الأسواق الرأسمالية) ولهذا السبب ذاته، قطعت شوطًا أبعد مما قطعته البلدان الأخرى على الطريق نحو المثال الإنساني الرشيد للتقدم والمساواة. وهذا يوعز بأن العلاقة البطريركية (الأبوية) بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب لها ما يبررها أخلاقيًا، فالأمر كما أوضحه جون ستيورات مل، من أن كامل الحق في الحرية الإنسانية ليس مطروحًا للذوات الإنسانية "في قصورها وعدم نضجها" أو طفولتها، وقد اعتقد أن هذا يصدق على أولئك الذين يحيون في المجتمعات قبل الصناعية (Mill ١٨٥٩-١٩٧٥).

معلقون من مشارب مختلفة عارضوا الباحثين الحداثيين من أهل الشمال؛ لأنهم يتجاهلون مصالحهم المتحيزة للغاية في إنتاج معارف "خطاب التنمية" (Escobar ١٩٩٥; Harding ١٩٩٨; Mohanty. Russo.and Torres ١٩٩١) وبالمثل كذلك، أحاول هنا بأن تلك الفرضيات الخطابية الأخلاقية الحداثية أعمت مثل أولئك الباحثين، ومن ضمنهم النسويون الغربيون، عن فهم تواطئنا الأخلاقي في استبقاء علاقات الاستعمارية الجديدة المهيمنة بين الشمال والجنوب.

داخل النموذج الإرشادي الحداثي ثمة تبريران أخلاقيات أساسيان لإضفاء المشروعية على أي استراتيجية: فإما المقاربة الكانطية القائمة على حقوق الإنسان والمبادئ العامة، أو المقاربة النفعية القائمة على دعاوى تحقيق أقصى قدر من السعادة لجميع أو معظم المعنيين مقارنة بالبدائل الأخرى. تبدأ هاتان الاستراتيجيتان التبريريتان كلتاهما مما أسماه ميشيل فوكو مقاربة "ناموس الأخلاقية code ethics"، ما دامتا تفترضان أننا نستطيع تطوير أخلاقيات كونية قائمة على ناموس اتباع مبادئ عامة ينبغي تطبيقها على أي سياق أو قواعد عامة مأخوذة بحكم التجربة نفترض أنها

بدورها تعزز السعادة العامة في هذه النوعية من السياق (Foucault ١٩٨٥).

الثقافات الشمالية والأديان والمؤسسات الاجتماعية المتأثرة بالشمال تعمل على التنشئة الاجتماعية لأهلها في ظل ناموس معمم للأخلاقية، سوف يساعد بعد ذلك على تشكيل أفق جهالة الباحثين المتأثرين بها، يسمح هذا الناموس للباحثين ومقدمي الخدمات من مثل تلك السياقات بأن يتجاهلوا ما هو محل للارتياب في الأعم الأغلب.

أي علاقاتهم السياقية مع البشر الذين هم موضوعات أبحاثهم والذين يتلقون خدماتهم، يجب أن تطور الباحثات النسويات أخلاقيات أكثر سياقية قائمة على التفهم الموضعي وليس على ناموس معرفي كلي (Walker ١٩٨٩) عل تفكير حواري وليس على تفكير تمارسه الأنا وحدها (Jaggar ١٩٩٧) وبالمثل كذلك على "ممارسات الحرية"، وهذا يعني ممارسات الذات لإعادة بناء المرء لفهم ذاته وللعلاقات الأخلاقية مع الآخرين (Foucault ١٩٨٩, ١٩٨٥)[١].

إن ما يجب علينا أمام هذه الخطابات النسوية هو التعرفعليها واستيعابها أولاً فصحيح أن الكثير منها وخصوصًا ما هو غربي الهوية يمثل عدوانًا إمبرياليًا سافرًا على مجتمعاتنا، أو يعبر عن أزمة هوية، وتفسخ إنساني يجب العمل على مواجهته، لكن الكثير منها أيضًا يعبر عن الدفاع عن الاستقلال الحضاري وحقوق الإنسان المنهوبة في مواجهة الليبرالية الغربية ومنظومتها الثقافية والاقتصادية والعمل الجاد في هذا المضمار يعني البحث عن خلفاء في مواجهة تلك الامبريالية.

كما أن التعاون مع تلك الجهات يساعد على الحث على مواجهة المظالم الحقيقية التي يتعرض لها النساء في مجتمعاتنا والتي يجب أن ننظر إليها بمظور إسلامي.

١ـ نقض مركزية المركز: ج٢ ص ٥٤:٥٦.

حقوق المرأة و (السيداو)

قد تكون السيداو هي أخطر الاتفاقيات المتعلقة بحقوق المرأة لأنها تتجاوز فكرة تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة إلى تحقيق التماثل بينهما فهدفها المعلن مباشرة هو إلغاء التمييز ضد المرأة والمادتان الأولى والثانية من الاتفاقية تلخصان أهدافها وقواعدها حيث تقرران:

المادة ١

لأغراض هذه الإتفاقية يعني مصطلح " التمييز ضد المرأة" أي تفرقة أو إستبعاد أو تقييد يتم علي أساس الجنس ويكون من أثاره أو أغراضه النيل من الإعتراف للمرأة،علي أساس تساوي الرجل والمرأة، بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان أخر، أو إبطال الإعتراف للمرأة بهذه الحقوق أو تمتعها بها وممارستها لها بغض النظر عن حالتها الزوجية .

المادة ٢

تشجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتوافق علي أن تنتهج، بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء، سياسة القضاء علي التمييز ضد المرأة، وتحقيقًا لذلك، تتعهد بالقيام بما يلي:

(أ) تجسيد مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخري، إذا لم يكن هذا المبدأ قد أدمج فيها حتي الأن، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال القانون والوسائل المناسبة الأخري.

(ب) إتخاذ المناسب من التدابير التشريعية وغيرها، بما في ذلك ما يقتضيه الأمر من جزاءات لحظر كل تمييز ضد المرأة.

(ج) إقرار الحماية القانونية لحقوق المرأة علي قدم المساواة مع الرجل وضمان الحماية الفعالة للمرأة، عن طريق المحاكم الوطنية ذات الإختصاص والمؤسسات العامة الأخري، من أي عمل تمييزي.

(د) الإمتناع عن الإضطلاع بأي عمل أو ممارسة تمييزية ضد المرأة، وكفالة تصرف السلطات والمؤسسات العامة بما يتفق وهذا الإلتزام.

(ه) إتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء علي التمييز ضد المرأة من جانب أي شخص أو منظمة أو مؤسسة.

(و) إتخاذ جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريع، لتعديل أو إلغاء القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات القائمة التي تشكل تمييزًا ضد المرأة.

(ز) إلغاء جميع أحكام قوانين العقوبات الوطنية التي تشكل تمييزًا ضد المرأة.

أما المواد الأخرى من الاتفاقية فهي بمثابة تفاصيل لما جاء في هاتين المادتين أو تدابير تعمل على إقرارها وتنفيذها والذي تعنيه هذه الاتفاقية وهو تفريغ الجنس البشري من ميراثه الروحي والعقلي على امتداد التاريخ وإحالة البشر إلى كيانات مادية مصمتة ولكنها لا تقف بعد ذلك عند حدود هذه الحيادية المادية (لأنها لو فعلت ذلك لبدا واضحًا اشد الوضوح بروزات وتجوفات التمايزات المادية بين الرجال والنساء) ولكنها أسبغت عليهم وبتعسف قهري المفهوم الأحادي المسبق للمساواة المتماثلة الغربية والتي تتعارض وبشكل صارخ مع بعدها المادي نفسه.

فعلى المستوى الموضوعي - أي حتى بعد إزاحة الأيديولوجيات الدينية أو الإنسانية جانبًا - فإن على البشر أن يحددوا موقفهم من هذا السؤال الجوهري هل

هناك تمايزات جسدية بين الرجل والمرأة أم لا؟!!!!.

أقول موقفهم ولا أقول حقيقتهم الحسية والتجريبية لأنه برغم أن المادية الغربية تجعل من الإدراك الحسي مرجعيتها لكن في إدراك التمايزات الجسدية بين الرجل والمرأة يتم إنكار ما هو حق اليقين فيما هو أقرب إلى الجنون الأيديولوجي وتقوم أبحاثها العلمية المكثفة من أجل العمل على إنكار هذه الفروق بالطريقة التي تصطدم مع وعي الأغلب الأعم من نساء الأرض أنفسهم فالذين ينكرون هذه التمايزات الجسدية يصادرون مبدئيًا إمكانات الحوار حول الموضوع، أما الذين لا ينكرون ذلك فإن ما يقال لهم هو أن اجتهادات العقول ووحي الأديان- لمن يعترف بها- قد وضعت تصورات مختلفة للعلاقة بين طرفي البشر بناء على هذه التمايزات.

فأي شيء الأجدر أن نفعله إزاء ذلك والخيارات المطروحة أمامنا هي التالي:

إما أن نقيم حوارًا هادئًا عادلاً لنصل إلى ما هو الحق في هذه التصورات.

وإما أن يختص أصحاب كل تصور بتطبيق تصورهم على الأناس المؤمنين به. والموقف الإسلامي يجمع بين هذين الحلين.

وإما أن ينغلق كل منا على نفسه أو نتحارب بسبب ذلك.

إن التساهل في موضوع حقوق المرأة يمثل تأكيدًا لما أردده دائمًا من أن ما يحدث من تراجع للأمة الإسلامية في هذه المرحلة هو أن جل أهلها بما في ذلك من هم في مناصب علمية رفيعة مصاب بالبلاهة الفكرية.

فعندما يشترط أوباما إقرار حقوق المرأة الأممية (نسبة إلى الأمم المتحدة) للسلام مع الإسلام فإن ذلك ليس خطاب سلام وإنما ذلك خطاب إمبريالي فاجر لا يقبل منا سوى الاستسلام.

وثيقة نبذ العنف ضد المرأة

فإذا أتينا لوثيقة نبذ العنف ضد المرأة وجدنا أنفسنا من حيث المبدأ مناصرين بقوة لنبذ العنف ضد المرأة بل ومواجهته لأن هذه المواجهة هي البداية العلمية لفحوى قول الرسول s: "أوصيكم بالنساء خيرًا".

ولكن عندما نذهب إلى التفاصيل المتعلقة بمواجهة العنف ضد المرأة والأمور المرتبطة بها نجد أنفسنا نسقط في هاوية التسليم بالقيم الغربية مرة أخرى.

وكأن المسألة مسألة موسمية يتمخض فيها فكر الغرب من وقت لآخر عن عنوان ما أيًا كان – ويفضل أن يكون له بريق عاطفي خاص عند النساء– ليتم جذب الجميع من خلاله إلى هاوية التسليم بالقيم الغربية ومن ثم إلى الاستسلام لسيطرة الإمبريالية الثقافية العالمية.

فيكفي أن يتم تحرير الوثيقة عبر أروقة الأمم المتحدة المسيطر عليها غربيًا حتى تتخذ صفة الطبيعة السلطوية. وقبل أن تنطق الوثيقة ببنت شفة عن عنوانها الذي جاءت من أجله (نبذ العنف ضد المرأة) تعمل على التأكيد مرارًا وتكرارًا بالتسليم بكل الوثائق السلطوية السابقة. فقد جاء من بين البنود الأولى من الوثيقة (٤،٥):

٤_ ولقد أكدت مختلف الصكوك القانونية والصكوك الناظمة للسياسات، التي تم وضعها على الصعيدين العالمي والإقليمي، على الدور الهام الذي تؤديه الجهود الرامية إلي منع ذلك العنف. فإتفاقية القضاء علي جميع اشكال التميز ضد المرأة تنص على مسؤولية الدول عن التصدي لأنماط السلوك الإجتماعية والثقافية التي تؤدي إلى التميز وإلي تكريس الأدوار النمطية للمرأة والرجل وهي مسؤولية تقع في صميم

عمليـة منع العنف. وتعتـرف اللجنة المعنية بالقضاء علي التمييـز ضد المرأة صراحة، وفـي توصيتهـا العامة رقـم ١٩، بأن هذا العنف إنما هو شـكل من أشـكال التمييز، وقد أكـدت أيضًـا في ملاحظاتهـا الختامية الموجهة إلـى الدول على أهميـة منعه بمعالجة أسبابه الجذرية. وتقتضي المادتان ١٩ و ٣٤ من إتفاقية حقوق الطفل أيضًا أن تضطلع الدول بحماية الفتيات من العنف،بسبل منها إتخاذ التدابير اللازمة لمنع هذا العنف.

٥ـ وفي منهاج عمل بيكين، الذي أعتمد في المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة المعقـود عام ١٩٩٥، حُـدد العنف ضد المرأة بإعتباره أحد مجـالات الإهتمام الإثني عشـر الحاسـمة التي تتطلب إتخاذ إجراءات عاجلة لتحقيق أهداف المسـاواة والتنمية والسـلام، ودعا المنهـاج من ثم إلى منع هـذا العنف. وكررت الدعـوة إلى إتخاذ هذه الإجراءات أثناء إسـتعراض منهاج العمل الذي يجري كل خمس سـنوات (أنظر قرار الجمعية العامة د إ - ٢٣/ ٣، المرفق. الفقرة ٦٩.

إذن فإننـا لسـنا أمـام مجـرد وثيقـة لنبذ العنـف ضد المـرأة إنما بيان سـلطوي لكل مقـررات الحضـارة الغربية بشـأن العلاقة بيـن الرجل والمـرأة كاملة يـراد من خلالها تحطيـم الأنسـجة الاجتماعية للشـعوب والاسـتعاضة عنها بتلك المقـررات لكي يتم ضمان فرض الإمبريالية الثقافية عليها وإلحاقها بعجلة التبعية الغربية.

أما نص نبذ العنف نفسه فيأتي كالتالي:

"تشـدد اللجنـة علـى أن العنف ضد المرأة يعني أي فعل مـن أفعال العنف القائم على الجنس ويترتب عليه أو يرجح أن يترتب عليه ضرر جسـدي أو جنسـي أو معاناة نفسية للنساء والفتيات بما في ذلك التهديد بأفعال من هذا القبيل أو القسر أو الحرمان التعسـفي من الحرية، سـواء حدث ذلك في الحياة العامة أو الخاصة، وتلاحظ اللجنة أيضًا الأضرار الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن هذا العنف".

وحقًا لابد من مواجهة العنف ضد المرأة ولكن يجب الأخذ في الاعتبار الملاحظات الآتية:

- تدعو الوثيقة لمواجهة العنف ضد المرأة والعمل على مساندة المرأة في ذلك الأمر الذي يعني الإقرار الضمني أن المرأة هي الطرف الأضعف حتى هذه اللحظة المعاصرة وهي كذلك بحسب العلم البشري على امتداد العصور أليس ذلك يعني بشكل صارخ نفي التماثل ومن ثم يكون الأجدر أن تكون منظومة العلاقة قائمة على هذا التمايز بين الطرفين.
- كيف تذكر الوثيقة كل المشاكل المسببة للعنف ضد المرأة من قريب أو بعيد ولا تذكر السبب الرئيسي لإحداث ذلك العنف ضد المرأة وكل البشر على السواء وهو سيطرة القوى الغربية الاقتصادية والنخب المرتبطة بها في باقي دول العالم الأمر الذي يؤدي إلى استعباد هذه الشعوب وجعلها فريسة سهلة لقهر الأغنياء لها واسترقاقها وإذلالها بل ومعاملتها بأقصى صنوف التعذيب والعنف كالجلد والقتل أيضًا هذا فضلاً عن إشاعة العنف والقهر فيها.
- إذا كنا نهتم بنبذ العنف ضد المرأة فعلينا أن نحدد أولاً الأشكال المميزة لمجتمعاتنا بالنسبة لهذه الممارسات والأحكام المستخلصة من شريعتنا لمواجهة ذلك وإن كنت أرى أن قهر الفتيات على الزواج ممن لا يردن هو أخطر هذه الأمور جميعًا إلا أن الأمر يحتاج مع أمور أخرى كثيرة إلى إنشاء مجلس لحقوق الإنسان إسلامي يهتم بتحديد هذه المشاكل في كافة الدول والمجتمعات الإسلامية وكيفية العمل على مواجهتها.
- عندما نتحدث عن تحديد العنف فلابد أن نحذف من قاموسنا كلمةَ (أي) أو كلمة (كل) أو أي كلمة تعبر عن التعميم ويكون قصدنا هو مواجهة كل الأشكال

المتطرفة أو القاسية أو غير المألوفة لأن العلاقات الإنسانية لا يمكن قياسها بهذا التحديد الدقيق المعبر عن أي عنف وفي كل الظروف فالمرأة نفسها كثيرًا ما تحتاج لهذا العنف ويكون شرعيًا لها في حالات الدفاع عن النفس والقسوة ومن منظورنا الإسلامي فالزوج يحتاج لتفويض باستعمال القليل من العنف لحفظ مبدأ القوامة وحتى إن كان لا يستعمله أما في العلاقة الجنسية ذاتها فقد يكون القليل من العنف معبرًا عن الكثير من الرفق وهذا ما تقوله كتب الصحة الجنسية الغربية ذاتها.

حقوق الإنسان

حقوق الإنسان

مدخل:

عنـد تناول موضـوع حقوق الإنسـان؛ فإن الشـخصية المحورية التي يـدور حولها الحديث عادة على أن أفكارها كانت المصدر الأساسـي الذي استلهمت منه المفاهيم المسوغة لتلك الحقوق هي جان جاك روسو، وهكذا تسطر المقالات وتقام الندوات، وتدور المناقشات، وتذاع الحلقات؛ فإذا حاولت التدقيق في معرفة الكيفية التي تم بها استلهام هذه المفاهيم من فكر جان جاك روسـو؛ فإنك تجد نفسـك تصطدم بصخور عديـدة، وتعقيـدات محبطـة تدفعك لأن تتسـاءل في حيـرة: كيف تم اسـتلهام مفاهيم حقوق الحرية والمساواة والديمقراطية من أفكار جان جاك روسو.

وأذكـر أنني عندما كنت أكتب كتابي (الإسـلام الليبرالي)، والذي تناولت فيه بعضًا من رموز الفكر الليبرالي، أو ممن يعتبرونهم كذلك وجدت صعوبة بالغة في أن أقتبس من كتاب العقد الاجتماعي (أهم كتب روسو) ما يعبر عن ذلك.

والحق أن كتابات روسـو تحمل مستويين من المفاهيم: المستوى الشعوري، وهو الـذي يمكن أن نبصر فيه انحيازه للحرية والمسـاواة فـي غلالة من الغموض عن كيفية إكفالهما للناس.

أما المستوى الثاني فهو محاولاته العقلية لتسويغ ذلك منطقيًا.

وهنا يقع في العديد من الالتباسـات المحيرة التي تؤدي به إلى نقيض ما يسـعى إليه أحيانًا.

أي أنه أقرب إلى الشاعر منه إلى الفيلسوف، والفرق بين الإثنين أن الشاعر يمكن أن يميل بمشاعره إلى مواقف ما، ولكن على الفيلسوف أن يقدم لنا الاستدلالات العقلية

التي تؤدي به إلى هذه المواقف والتصورات العملية التي يمكن من خلالها تطبيق هذه المواقف، وقد عجز جان جاك روسو عن فعل ذلك.

فعلى سبيل المثال هو ينحاز إلى حالة المساواة التي افترض وجودها في واقع الإنسان البدائي، ولكنه لا يقدم لنا دلائلا عقلية على وجود هذه الحالة ولا حلولاً عملية لتطبيق هذه الحالة على الواقع الإنساني القائم في عصره وما يتلوه من عصور، وقد تعددت المراكز وتصاعدت وتشعبت، هل نعيد الناس إلى تلك الحالة الأولى وهو أمر خيالي لكي يمكننا تطبيق هذه المساواة؟.

ثم لماذا تكون تلك المساواة في الجانب الاقتصادي فقط، ونحن لا نستطيع تطبيقها في الذكاء والصحة والجمال وأمور أخرى، وهو الأمر الذي يردده دائمًا المفكرون الإسلاميون في هذا الشأن، بل وفلاسفة غربيون أيضًا يأتي على رأسهم بريتر اندرسل، إن تطبيق المساواة في الجانب الاقتصادي دون تطبيقه في الجوانب الأخرى ـ حيث يستحيل تطبيقه بالنسبة لها ـ يُعد مناقضًا لمعنى المساواة المنشود؟ وهذا ما نتج عنه كل تلك الخلافات المعقدة بين الفلاسفة الذين يسعون لتحقيق المساواة على امتداد العصور وليس الأمر على ذلك النحو الساذج الذي تحي به الميول العاطفية لجان جاك روسو، أو على التوافق بين تلك المواقف الخادعة التي يدعي العلمانيون العرب اتخاذها من أجل تحقيق تلك المساواة.

من هو جان جاك روسو؟

يقول الفيلسوف الكبير بريتراند رسل: "لقد قص روسو سيرة حياته بنفسه في "اعترافاته" بتفصيل كبير، ولكن دون اعتبار واضح للحقيقة؛ فقد كان يتلذذ بإظهار نفسه آثمًا كبيرًا، وكان يبالغ أحيانًا في هذا المجال، ولكن ثمة بينة خارجية وافية على أنه كان مجردًا من جميع الفضائل العادية، ولم يزعجه هذا؛ فقد كان يعتبر نفسه دائمًا رقيق

الفؤاد، ومع ذلك لم يحل هذا بينه وبين قيامه بأفعال دنيئة نحو أفضل أصدقائه"[1].

ويقـدم بريتر اندرسـل نموذجًا للتناقض بين مواقفه وبيـن عاطفته في المثال التالي: "لما طرد من المعهد في "تورين" وفي جيبه عشرون فرنكًا التحق وصيفًا لسيدة تدعى "مدام دي فيرسللي" التي ماتت بعد ذلك بثلاثة شهور، وضبط ساعة موتها وفي حوزته وشاح يخصها سرقه بالفعل.

وقـد زعم أن خادمـة كان يميل إليها أعطته هذا الوشـاح، وصـدق زعمه، وعوقبت الخادمـة، وكان اعتـذاره عن ذلك شـاذًا: "لم يكن الشـر أبعد عني منـه في هذه اللحظة الآثمـة، وعندمـا اتهمـت الفتاة المسـكينة، كان هـذا تناقضًا، ولكن الحـق مع ذلك أن عاطفتـي نحوهـا هي التي كانت سـببًا فيما فعلت، كانت حاضرة في ذهني، فأسـقطت اللوم عن نفسـي على أول موضوع خطر ببالي"، هذا مثل ممتاز للطريقة التي تأخذ بها "الحساسية" في أخلاق "روسو" مكان جميع الفضائل العادية" [2].

يكتب هاشـم صالح نقلاً عـن الكاتب البلجيكي ريمون تروسـون الذي روى حياة روسـو فـي ثلاثة مجلـدات أنه "في أحد الأيـام هرب من المدينة وهـام على وجهه في البراري والحقول بسـبب نزعته الرومانطيقية العاشـقة للطبيعة أو بسبب حب المغامرة الكامـن فـي داخلـه، والواقـع أنـه كان يلعب مع ابـن خاله خـارج المدينـة عندما خيم الليـل فجـأة من دون أن يشـعرا، لكنهما عندما عادا إليها حثيثًا كانـت قد أقفلت أبوابها وأسـوارها،،، وقد ظل ابن خاله مرابضًا حول الأسـوار ينتظر طلوع الفجر لكي يدخل ويعـود إلى بيت أهله نادمًـا ومعتذرًا عن خطيئته، أما جان جاك روسـو فلم ينتظر، وقد وجدها فرصة سانحة لكي يهرب هائمًا على وجهه في البراري المحيطة" [3].

١- الفلسفة الحديثة: ص ٢٨٨.

٢- المرجع السابق: ص ٢٨٩.

٣- جان جاك روسو ملهم إعلان حقوق الإنسان ــ جريدة الشرق الأوسط، عدد ١٠ يونيو ٢٠١٢م.

والحقيقة أنه ظل أغلب عمره في تلك الحالة من اليوهيمية والهروب والتشرد (راجع في تفاصيل ذلك مجلدي ول ديورانت عن روسو في موسوعته قصة الحضارة)، ولعل ذلك من دوافع تفضيله للعالم البدائي والإنسان الأول، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما علاقة ذلك بالمجتمع المدني؟ الذي يزعم الليبراليون عندنا أنه من أهم دعاته؟!.

انظروا هو نفسه عندما يتحدث عن أصل المجتمع المدني وضروب عدم المساواة (لاحظ أنه يقرن بينهما) فإنه يجد ذلك في الملكية الخاصة "فأول رجل سور قطعة أرض وخول لنفسه القول: "هذه أرضي" ووجد بعض الناس يصدقونه كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني"، أي أن المجتمع المدني بحسب روسو نفسه أسس على عدم المساواة، ويستطرد روسو ليقول أن ثمة ثورة مؤسفة أدخلت الصناعة المعدنية والزراعة، "فالحبة هي رمز شقائنا وأوروبا هي أتعس قارة؛ لأن لديها معظم الحب ومعظم الحديد وللقضاء على الشر يلزم فقط التخلي عن المدينة" [١].

وعندما أرسل روسو بحثه إلى فولتير عام (١٧٥٥م) رد عليه قائلاً: "تلقيت كتابك الجديد ضد الجنس البشري، وأشكرك عليه، فلم يحدث بالمرة أن استخدمت البراعة على هذا النحو بهدف جعلنا جميعًا حمقى، وأن الإنسان وهو يطالع كتابك ليتوق أن يمشي على أربع، ولكني لما كنت أقلعت عن هذه العادة منذ أكثر من ستين عامًا؛ فإنني أشعر بالشقاء لاستحالة استعادتها" [٢].

ولكن على الرغم من كل من العقل والمنطق ومن فولتير ومن روسو نفسه؛ فإن الليبراليين عندنا يروجون له على أنه رائد المجتمع المدني.

بقي أن نذكر عن روسو لكي تكتمل صورة القارئ عنه بعض الشيء أنه كان ربوبيًا

١- نقلاً عن بريتر أندرسل، المرجع السابق: ص ٢٩٢.
٢- المرجع السابق: ص ٢٩٣.

يؤمن بإله بلا دين أو وحي، أو ما يسمى بالدين الطبيعي، وأنه عاش حياته في تحلل تام، وكان من بين ذلك أنه بعد حادثة السرقة المذكورة رعته امرأة تسمى مدام دي فارن حوالي عشرة سنوات، وكان يدعوها أمه، حتى بعد أن صارت خليلته "وكان يشاركه فيها وكيل أعمالها، وكانوا جميعًا يعيشون في أعظم محبة، وعندما مات وكيل أعمالها أحس روسو بالحزن، وكانت سلواه في الخاطر التالي: "حسنًا على أية حال سأحصل على ثيابه"[1].

والآن ننتقل إلى أفكاره في العقد الاجتماعي، يرى روسو أنه لابد من إيجاد نوع من الاتحاد من شأنه استخدام قوة المجتمع كلها في حماية شخص كل عضو من أعضائه وممتلكاته، وذلك بطريقة تجعل من كل فرد إذ يتحد مع قرنائه إنما يستطيع أن يحافظ على إرادة نفسه، ويظل حرًا كما كان من قبل، هذه هي المشكلة الأساسية التي يكفل العقد الاجتماعي حلها وتتحدد شروط هذا العقد بوثيقة الاتحاد، وهذه الشروط يمكن تلخيصها جميعًا في شرط واحد هو التنازل الكامل من جانب كل شخص عن جميع حقوقه للمجموع، إذ إنه أولاً لما كان كل شخص قد سلم نفسه بلا أي تحفظ؛ فإن الحالة متساوية بالنسبة للجميع، ولكن لا يصير الميثاق الاجتماعي إذن مجرد صيغ جوفاء؛ فإنه يشتمل ضمنًا على ذلك العهد الذي يستطيع وحده أن يضفي على المجموع قوة وهو: إن كان يرفض طاعة الإرادة العامة لابد أن يقوم المجموع بإكراهه على الخضوع[2].

والسؤال هنا: إذا كان الفرد الذى يرفض الإرادة العامة لابد أن يقوم المجموع بإكراهه على الخضوع فأين تلك الحرية الفردية التي يتميز بها روسو عن الآخرين.

فالعقد الاجتماعي يتآلف من "انضواء المشارك وكل حقوقه انضواء تامًا تحت جناح الجماعة بأسرها، وذلك لأنه في المنزلة الأولى، كما أن كل شخص يعطي ذاته إعطاءً مطلقًا؛ فالشروط واحدة للكل وحين يكون الأمر كذلك فليس لأحد مصلحة

١- المرجع السابق: ص ٢٨٩.

٢- هذه الفقرات وغيرها منقولة أو مختصرة من كتابه (العقد الاجتماعي).

في أن يجعلها ثقيلة الوطأة على الآخرين،،، إذ لو احتفظ الأفراد بحقوق معينة، وحيث لا يكون بينهم من هو في المقام الأعلى ليحسن بينهم وبين الجمهور؛ فإن كلاً منهم حين يكون في نقطة واحدة قاضي نفسه سيطالب بأن يكون كذلك بالنسبة للكل، ومن ثم تستمر حالة الطبيعة وتغدو المشاركة بالضرورة غير فعالة أو استبدادية".

يعلق بريتر اندرسل على الفقرة السابعة، فيقول: "ينطوي هذا على إبطال تام للحرية، ونبذ كامل لنظرية حقوق الإنسان"[1].

أما ما أراه فهو أن ذلك مجرد تخبطات لشخص يسعى إلى تصور ما لأسس الاجتماع البشري يجمع فيه بين السلطة العامة والحرية الفردية والمساواة فيهوِّم حول الموضوع دون أن يضع تصورًا حقيقيًا، لكن المتحمسين يأخذون بغايات مسعاه ويعتقدون أن ذلك تصورًا يمكن تنفيذه.

وفي نقده لنظرية العقد الاجتماعي يسهب بريتراند رسل في التفرقة بين الإرادة العامة التي يقصدها روسو وإرادة الكل؛ فالأخيرة هي مجموع الإرادات، ومن ثم فهي المعبرة عن إرادة الجماعة، وهذا كلام جميل ميتافيزيقيًا، ولكن السؤال الأهم الذي يجب طرحه هنا هو: من الذي يعبر عن هذه الإرادة العامة في الواقع العملي؟.

لنعد إلى عبارة روسو نفسه: "إن الحاكم بفضل ما هو عليه فقط هو دائمًا ما ينبغي أن يكون"، ولكن الحاكم لدى روسو ليس الملك أو القائد، بل الجماعة، أي أننا ندور في نفس الحلقة، ومع ذلك فمن يرفض أن يطيع الإرادة العامة "فليس أقل من أن إرادته ستجبر على أن تكون حرة".

والنظام الذي يختاره روسو هو النظام الديمقراطي: الديمقراطية النيابية تحديدًا، أو ما يسميه بالديمقراطية الأرستقراطية؛ لأن الديمقراطية المباشرة لا يمكن أن تطبق إلا في مدينة محدودة، ويقول في ذلك رأيًا أعتقد أنه الغاية في تأييد النظام الديمقراطي:

١- الفلسفة الحديثة: ص ٣٠٢.

"لو هناك شعب من الآلهة لكانت حكومتهم ديمقراطية، وعلى ذلك إذا كانت الحكومة كاملة فهي ليست حكومة للبشر"[1].

أي أن ما يمكن تصوره هو حكم الأغلبية الديمقراطية، أما اتفاق الجميع فمستحيل ولا يكون للإرادة الفردية سوى الطاعة أو الجبر على ذلك، إذن فما الذي قاله جديدًا عن الديمقراطيات التي كانت تطبق منذ أيام الإغريق في أثينا، وهل كان هناك داعي لكل هذه التهويمات والتخبطات، ولا غرابة إذن أن يعلق دوركهايم على فكرة العقد الاجتماعي بقوله: "لا تربطها أية علاقة بالواقع"[2].

فكرة الحقوق عند هوبز ولوك

فإذا عدنا إلى الوراء إلى زمن أبعد من جان جاك روسو وجدنا نظرية الحالة الطبيعية عند لوك (١٦٣٢ _ ١٧٠٤م) وقبله هوبز (١٥٨٨ _ ١٦٧٩م).

أما هوبز فقد أراحنا واستراح؛ فحالة الطبيعة عنده هي حرب الكل ضد الكل، ومن ثم فليس هناك حقوق إنسان ولا غيره، وهو رجل مناصر للاستبداد على كل حال، وإن كان استبدادًا ملكيًا مدنيًا في مقابل استبداد الكنيسة، ولهذا السبب تحديدًا يعدونه ليبراليًا، ولهذا يقال أن الليبرالية قد تتفق مع الاستبداد بل أن هذا ما يقوله ريتراند رسل نفسه فهو يراها أشبه بالحلبة التي تأتي بأشد المستبدين في النهاية والذي يقضي على حرية الآخرين بعد ذلك.

أما لوك فيتحدث عن حالة الطبيعة هذه كحلم حيث يقول: "لكي نفهم السلطة السياسية فهمًا صحيحًا ونستمدها من أصلها، يجب أن نرى أية حالة يكون فيها الناس بالطبيعة، وإنها حالة حرية كاملة لتنظيم أفعالهم وليتصرفوا في ممتلكاتهم وأشخاصهم

١- تلقي هذه العبارة بظلال سوداء كبيرة على ما يحدث بالنسبة لليبراليين العرب الذين يتحدثون عن أكذوبة التوافق ويرفضون حكم الأغلبية الذي تأتي بها الديمقراطية.
٢- نقلا عن محمد سبيلا: الأصول الفلسفية لحقوق الإنسان: موقع منبر الحرية.

بما يرونه سليمًا في حدود قانون الطبيعة دون أن يطلبوا إذنًا ودون الاعتماد على إرادة أي إنسان آخر.

هي أيضًا حالة مساواة، حيث كل السلطات متبادلة فليس لأحد أكثر من الآخر، وليس ثمة أوضح من أن المخلوقات من نفس النوع والمنزلة، وهي تولد في غير تمييز بينها لها كلها ذات الفوائد في الطبيعة واستخدام نفس الملكات؛ فينبغي إذن أن تجري المساواة بينها دون أن يكون بعضها تابعًا للبعض الآخر أو خاضعًا له" [1].

وهذه الافتراضات الأولى التي يذكرها لوك، إما أنها مستلهمة من الدين وإما أنها متصورة تصوراعقليا؛ فإذا كانت الأولى فإن مرجعية الدين في التصور تقتضي مرجعيته في تحديد الحقوق، وهو ما يقتضي فقدان الحاجة لليبرالية، وأما التصور العقلي فينقده ما قلناه بالنسبة للقانون الطبيعي في حالة جان جاك روسو من حيث أن هذا لا يمكن تصوره إلا بالنسبة لأفراد فرقاء في أرجاء الأرض وليس بالنسبة لتجمع بشري في مكان محدد، وهذا الوضع الأخيرهو ما يمكن القياس وليس الوضع الأول.

ولكن هناك خصوصية أخرى بالنسبة لفكر لوك، وهو أن لوك على الرغم من كونه فيلسوفًا عبقريًا له تأثيره الكبير في تاريخ الفلسفة، ولكنه كان فيلسوفًا مزيفًا في الكثير من أفكاره، وهي حالة نادرًا ما تتكرر بين الفلاسفة؛ فعلى الرغم من كونه فيلسوفًا ماديًا فإنه ادعى إيمانه بالدين وقد صرح أحد الفلاسفة أنه تعلم الإلحاد على يديه، ومع ماديته يضع نظريته عن الحالة الطبيعية التي لا يمكن أن تكون مستمدة من غير الدين لتسويغ آرائه السياسية المساندة للثورة الإنجليزية ضد الملك، ثم يأتي بنظريته عن التسامح الديني وحرية العقيدة فيستثني من ذلك الموالين لسلطة خارجية أجنبية، وكان يقصد بذلك الكاثوليك الموالين للكنيسة الرومانية، فما بالك بالمسلمين على سبيل المثال.

١- نقلاً عن بريتر أندرسل: الفلسفة الحديثة، ص ٢٠٠.

مدرسة الحق الطبيعي

فإذا كان هذا ما يتعلق برواد عصر التنوير الذين تنسب إليهم نظرية حقوق الإنسان؛ فإن البعض ينسب هذه النظرية إلى رواد آخرين هم رواد مدرسة الحق الطبيعي بوفندروف (١٦٣٢ _ ١٦٩٤م)، وتوماسيوس (١٦٥٥ _ ١٧٢٨م)، حيث يذكر المفكر العربي محمد سبيلا أنه "قد لعب رواد مدرسة الحق الطبيعي أمثال غروتيوس وبوفندروف دورًا كبيرًا في الفصل بين الحق الطبيعي واللاهوت؛ فقد بذلوا جهدًا في فك الاشتباك بين المسألة السياسية والمسألة الدينية محققين في تاريخ الفكر السياسي، ثورة حقيقية بتخليص العلم السياسي من ارتباطه باللاهوت المسيحي، وكذا بتخليص الدولة من هيمنة ووصاية الكنيسة.

فالحقوقي الهولندي غروتيوس هو الذي أقام الدولة على الميل الطبيعي نحو العيش المأمون الذي يأمله الناس من قيام المجتمع، كما قام بالبحث عن إمكانية دوام قواعد قانونية قائمة على العقل وبقائها حقيقية حتى في حالة غياب سند لاهوتي لها، وقد أدخل بوفندروف هذا التصور غير الديني للدولة إلى ساحة الفكر الألماني.

إن السلطة المدنية بالنسبة لكل من غروتيوس وبوفندروف وأتباعهما من أصحاب مدرسة الحق الطبيعي هي في النهاية مؤسسة إنسانية، ولا ضرورة للصعود إلى المرتبة الإلهية للعثور على أصل السلطة والمؤسسة السياسية، فجذورها وأصلها وأساسها يقوم في الاتفاقات التي يقيمها الناس بينهم، ويجب أن نشير _ كما يقول غروتيوس _ إلى أن الناس الأوائل الذين كونوا المجتمع المدني، لم يفعلوا ذلك نتيجة أمر إلهي، بل وجدوا أنفسهم مدفوعين لذلك عن طريق الخبرة التي شعروا فيها بضعف الأسر المنفصلة، وبعدم قدرتها على أن تحمي ذاتها بما يكفي من عنف وسباب الآخرين،

ومن ثم تولدت السلطة المدنية التي دعاها القديس بطرس بسبب ذلك مؤسسة إنسانية، وذلك على الرغم من أنه في مكان آخر، كان قد اعتبرها مؤسسة إلهية؛ لأن الله باركها كشيء يحقق مصالح البشر الذين هم مؤسسو هذه السلطة، والحال أن الله عندما يصادق على قانون بشري؛ فإنما يصادق عليه كقانون خاص بالبشر يوافق رغباتهم ويحقق مصالحهم.

وهكذا يتخيل هؤلاء المفكرون حالة طبيعية افتراضية لم يكن الناس خاضعين فيها لأية سلطة، باستثناء قانون العقل أو القانوني الطبيعي في هذه الحالة كان الناس يعيشون في حالة من التساوي والاستقلال، فالتساوي يعني أن لا أحد يملك بالطبيعة حق حكم الآخرين"[1].

ومن الواضح أن فكرة الحق الطبيعي هذه فكرة خيالية أو مفترضة على أفضل الأحوال على أساس أن إنسان الطبيعة الذي يصفون به الإنسان الأول كانت له سلطات مطلقة، وهي مسألة ميتافزيقية تقوم على ضرب من التخمين (وطبعًا إقصاء الرؤية الدينية لها يمثل جانبٌ هامًا من الوجهة العلمانية) ولكن حتى لو صدق ذلك بالنسبة لتصور أفراد منتشرون في شعاب الأرض؛ فإنه لا يمكن تصوره بالنسبة لتجمع بشري ما كان كائنا في ذلك الوقت؛ لأن التجمع البشري يقتضي وجود نظام ما لتعارض الإرادات وما دام وجد النظام فإن ذلك يقتضي وجود سلطة، وإذا وجدت السلطة؛ فإن ذلك يحتم عدم المساواة والتراتب بين البشر، والواقع البشري القائم لا يمكن قياسه بالنسبة لحالة الطبيعة المفترضة هذه إلا بالنسبة إلى تجمع بشري وليس بالنسبة إلى أفراد، إذن فالمسألة لا تعني شيئًا لأنه لا يمكن افتراض أن هناك حقا طبيعيا كان قائمًا حتي يمكن القياس عليه الآن.

فإذا رجعنا أكثر إلى الحضارة الرومانية وجدنا التفرقة بين المواطنين الأصليين

١- الأصول الفلسفية لمفهوم حقوق الإنسان ـ موقع منبر الحرية.

ورعايا الدولة الذين لا يكتسبون حقوق المواطنة إلا بإنعام من الدولة، ثم تأتي بعد ذلك طبقة الأجانب المحرومة من كل الحقوق.

وإذا عدنا أكثر إلى الإغريق وجدنا التفرقة بين المواطنين الأصليين والأجانب (البربر)، ثم بين الأحرار منهم والعبيد، ثم بين الرجال منهم والنساء، ثم تكون حقوق المشاركة السياسية بين هؤلاء الرجال مقسمة إلى طبقات بحسب قدر امتلاكهم من الأراضي.

فإذا قيل: إن فكرة حقوق الإنسان جاءت من اليهودية والمسيحية وجدنا اليهودية تجعل من اليهود شعبًا مختارًا يفوق ـ بحسب العهد القديم ـ باقي الشعوب، حيث أن إله العهد القديم هو إله اليهود فقط، وهو إله منتقم غيور يورث أخطاء شعبه إلى الأجيال التي تليه، ومسيحية العهد الجديد، على الرغم من كونها قد بشرت بفكرة الإخاء العام بين البشر، ولكنها تركت العالم الأرضي للقيصر وأعلنت أن مملكة العدل في السماء وليس الأرض، أما أخطر ما في الديانتين مناقضًا لهذه الحقوق المفترضة هو فكرة الخطيئة التي نسباها لآدم وحملاها لكل إنسان يولد من بعده.

بماذا جاء الإسلام؟

والآن أضع كل هذا الميراث الغربي السابق للأسس الفكرية لنظريات حقوق الإنسان في مقابل النصوص التالية:

انظروا هذا البلاغ إلى الناس جميعًا ليس من حيث المعنى، ولكن تحديدًا بالمخاطبة إلى كل الناس مباشرة.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾ (الحجرات: ١٣).

"كلكم لآدم وآدم من تراب".

"الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى".

"لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطعت يدها".

ثم انظروا إلى هذا التكريم لكل البشر:

﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾ (الإسراء: ٧٠).

وهذا التكريم ينفي عن الإنسان تحمله أي خطيئة مبدئية:

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ﴾ (التين: ٤).

﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ۝٣٨ ﴾ (المدثر: ٣٨).

﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۝٣٨ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ۝٣٩ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ۝٤٠ ﴾

(النجم: ٣٨ _ ٤٠).

والحرية هي أساس الاعتقاد:

﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ۚ ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

﴿ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢ ﴾ (الغاشية: ٢٢).

وما يمكن قوله الآن أن هذه النصوص لا يوجد مثيل لها أو يقاربها في التاريخ السابق للمفكرين الذين نادوا بحقوق الإنسان كأسس فكرية كان من الممكن أن تستلهم منها هذه الحقوق، فإذا كان ذلك كذلك فإنه لا يعد جنوحًا في التفكير إذا قيل أن نظريات حقوق الإنسان قد تم استلهامها من أسس فكرية كثيرة قد تكون أهمها، بل هي أهمها جميعًا الأسس الفكرية التي أتت بها النصوص الإسلامية.

أما بيان كيف من الممكن أن يتم ذلك على الرغم من الخلاف الشديد بين الإسلام

والغـرب؛ فـإن جواب ذلـك معروف لدارسـي التأثيـرات الفكرية بيـن الحضارات عبـر التاريخ، ولقد استرسـلت فـي الحديث عن ذلك في كتابي (الإسـلام والغرب الأمريكـي)، ومـن غير المناسـب هنـا تكراره، ولكني أشـير إلى أن ذلـك قد تم من خـلال عدة طرق مـن أهمها التأثير من خلال الاحتكاك في الحروب الصليبية، ومن خلال احتكاك المسـلمين بأوروبا في إيطاليا (وما لا يعرفه الكثيرون أن المسـلمين قـد تم لهم فتح روما نفسـها لمدة مـن الزمن، أما جزيرة صقلية بجنـوب إيطاليا فقد كانت جزيرة إسـلامية لعهـود طويلة)، وكذلك من خلال الاحتكاك بين المسـلمين والأوروبيين في الأندلس.

حقوق الإنسان المعاصرة

هل هناك تصور محدد لحقوق الإنسان؟.

تقول المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨م): لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسيًا وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر، وفضلاً عن ذلك لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً أو موضوعًا تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أم خاضعًا لأي قيد آخر على سيادته" [١].

ترى ما هي التصورات الفلسفية لتطبيق هذه الحقوق على أرض الواقع؟ وهل هي توجد من الأساس؟.

إن الفارق كبير بين أن تتمثل هذه الحقوق كغايات نموذجية نسعى إلى تمثلها في أرض الواقع بأكبر قدر ممكن، وبين تصور أن هذه الحقوق بشكلها الفردي الإطلاقي يمكن تطبيقها فعليًا على أرض الواقع أو الزعم بذلك واستغلال هذا الزعم لابتزاز أي سلطة أرضية أيًا كانت بهدف إحراجها على الدوام لوثوقنا باستحالة تطبيق هذه الحقوق بشكلها الإطلاقي.

لقد ذكرت من قبل أن أي اجتماع بشري يقتضي وجود تنظيم، ومن ثم وجود قيادة وسلطة ما وبمجرد وجود هذه السلطة تنعدم المساواة ويتحتم وجود شكل تراتبي في المجتمع، كما أن الكفاءات النوعية النافعة للبشر تقتضي وجود أشكال أخرى من

١- نقلاً عن د. مصطفى النشار: حقوق الإنسان المعاصر، ص ٨٨.

أشكال التراتب النافية للمساواة، لقد خلق الله الناس ذوي كفاءات مختلفة، (ونفس الأمر بالنسبة لو كان الخالق هو الطبيعة أو الأقدار الغامضة بالنسبة لمن لا يؤمنون بالله)، ونظرًا لاستحالة العمل على تحقيق المساواة في الكفاءات والمزايا فإن المساواة الكلية لا تتحقق على الإطلاق بفرض إمكانية العمل تحقيق المساواة المادية، بل قد تكون النتيجة أكثر ظلمًا، بل إن تحقيق المساواة الكلية نفسها ـ على فرض مستحيل بإمكانية ذلك ـ يعني افتقاد الحياة لمعناها نفسه.

ونفس الأمر يتعلق بالنسبة للحرية، فوجود أي نظام ما هو بمثابة قيد على الحرية بمعناها المجرد (أو المفترض بحسب نظريات الحق الطبيعي)، وافتراض الرضا بوجود قيد ما عن آخر لابد أن يستند إلى مرجعية ما تحدد لماذا يكون الرضا بهذا القيد، وهذه هي بؤرة السقوط لمرتكز الليبرالية الأساس الذي تستند عليه في تفسيرها لمعنى الحرية، كما قال به جون استيوارت مل، وهو القول بأن حرية الشخص تنتهي عند إلحاق الضرر بالآخرين، فهل يكون تحديد ذلك بحسب رؤية الشخص أم رؤية الآخرين أم رؤية الخارج، وهل ينبغي الاتفاق بينهما على ذلك أم لا، كما أنه ينبغي التسائل تحديدًا: ما هم هؤلاء الآخرين ؟ فهل يدخل فيهم أعضاء الأسرة أم لا؟ وهل يتفق معنى (الغيرية) في مفهوم الآخرين هذا بالنسبة لشركاء الدين والوطن، مع من هم غير ذلك أم لا، وكل ما سبق يحتاج إلى مرجعية أولاً تحدد كل تلك الأمور.

إننا نلف وندور في كل المفاهيم الإنسانية، ولا يوجد حل لكل ذلك إلا في وجود المرجعية أولاً.

إن هناك ثلاثة إشكاليات بالنسبة لهذه الحقوق المفترضة قد يعتقد البعض أن أصعبها هو كيفية بلوغ القدرة على تنفيذها، لكن الأصعب من ذلك كثيرًا هو كيفية تصورها عمليًا ثم هو كيفية القدرة على تطبيقها.

إن كل مـا سـبق يجعلنـا نقول بـكل ثقة: إنـه على الرغم مـن انحيازنـا الكامل لهذه الحقوق فإنها تظل غايات ترتجى نعمل على الاقتراب منها مع اقتناعنا التام باسـتحالة تطبيقها كاملة استحالة مطلقة.

موقف الفلاسفة المعاصرين من حقوق الإنسان:

وإذا ابتعدنا عن الزيف واللجاجة التي يرددها الليبراليون عندنا وجدنا أن الفلاسـفة والمفكرين الليبراليين الغربيين أنفسهم يذهبون إلى ما هو قريب من ذلك.

يقول الفيلسـوف الفرنسي المعاصر ميشيل فيللي: "إن المرتكزات المتمثلة في التعاقد وما يعنيه من استمداد لمشروعية السلطة من تحت أو في سيادة القانون الذي هو تعبير عن السـيادة القانونية للإرادة العامة أو في شـيوع فكرة المسـاواة كفكرة خلفية ضامنة فلسفيًا لجملة من الحقوق قد ظلت مجرد "أحلام جميلة" ومزاعم غير ذات أساس" [1].

ويقول أستاذ الفلسفة العملية فليفريد هينش: "إن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ليسـت لهـا إلا قـوة تنظيمية ضعيفـة، ويبدو أنهـا لا تزيد عـن كونها حقوقًـا "معلنة ثم التصريـح بها" فقط كما أطلق عليها فيلسـوف الحقـوق الأمريكي جوويل فاينبرج، أي أنها لا تعد حقوقًا مستحقة بقدر ما هي حقوق أدبية سارية فقط دون أن يقابلها واجبات واضحة يلتزم بتنفيذها الأفراد أو غيرهم من الأطراف" [2].

ويشـير عالـم القانـون أونور أونيـل إلى أنه "حتى فـي حالة الاتفاق علـى هذه القيم الأساسـية؛ فإنـه لا يمكـن التوصل بسـهولة إلى الواجبـات الخاصة الناجمـة عن هذه الحقوق ومن هم الأطراف المعنيون بتنفيذها" [3].

١- نقلاً عن محمد سبيلا: الأصول الفلسفية لمفهوم حقوق الإنسان، موقع منبر الحرية،

٢- حقوق الإنسـان وتخصيص الواجبات ضمن المجتمـع المدني والعدالة، تحرير توماس ماير ـ أودو فرهلت: ص١٨، مكتبة الأسرة ٢٠١٠م،

٣- نقلا عن فيلفريد هينش، المرجع السابق: نفس الصفحة.

ويقول بريان باري أحد أكثر الفلاسفة الليبراليين تعصبًا: "إن ثقة فلاسفة الغرب تقل تدريجيًا بالأفكار الأخلاقية التي تتسم بالعمومية، والتي تضفي وحدها المعنى على الجهود المبذولة لتطبيق حقوق الإنسان ومعاقبة منتهكيها، ومن الأمثلة على ذلك سلسلة المحاضرات السنوية التي تعقد في جامعة إكسفورد برعاية منظمة العفو الدولية، التي تنشر أيضًا تلك المحاضرات، فعلى الرغم من أن المفترض أن يكون موضوع تلك المحاضرات هو حقوق الإنسان؛ فإن ما يلفت النظر هو أن عددًا قليلاً جدًا من الفلاسفة البارزين ألقوا تلك المحاضرات تحدثوا بصراحة عن إمكانية تطبيق هذه الحقوق عالميًا" [١].

لقد استرسلت في الاستشهاد بآراء هؤلاء الفلاسفة في حقيقة هذه الحقوق لأؤكد زيف ما يفعله الليبراليون عندنا من الترويج للحق في المطالبة بتطبيق هذه الحقوق بمعناها الإطلاقي دون أي تمييز وإدانة أي نظام قائم لا يفعل ذلك، وبذلك يتمكنون من إدانة كل الأنظمة على الدوام استنادًا إلى هذه الحجة المدعاة التي يغررون بها الشعوب، وقد كان من بين ذلك تلك الخديعة التي كانوا يجوبون بها شوارع مصر أثناء الأيام السابقة للاستفتاء على الدستور بقصد إقناع الشعب برفضه، تلك الخدعة هي القول بأن الدستور هو عقد اتفاق بين طرفين الشعب والحاكم، ومن ثم فإن الدستور يكون باطلاً ما دام ليس هناك توافق عليه من جميع أفراد الشعب.

وهي خدعة تبدو ساطعة في جاذبيتها بالنسبة للمثقفين غير المتخصصين، فما بالك البسطاء من الشعب، والحق في هذا الكلام من وجهة النظر الليبرالية نفسها واستنادًا إلى فيلسوفهم الأكبر جان جاك روسو في عقده الاجتماعي أن الإرادة العامة التي يجب أن ينصاع إليها الجميع، هي النتيجة الحاصلة عن العقد الضمني بين الحاكم والمحكومين، وأن المعبر عن هذه الإرادة العامة هو الأغلبية.

١- الثقافة والمساواة: ج٢، ص١٩.

موقف الإسلام من حقوق الإنسان

هل يعني ما سبق أن الإسلام يتفق مع مفاهيم حقوق الإنسان بشكلها الإطلاقي الذي يشيعه العلمانيون عندنا أو حتى كما جاء في إعلانات الأمم المتحدة.

لقد وقف المفكرون الإسلاميون من ذلك مواقف مختلفة، وأشهر هذه المواقف مواقف المفكرين التوفيقيين أو الإسلاميين الليبراليين كالدكتور محمد عمارة، والدكتور سليم العواء، والمستشار طارق البشري وهؤلاء كالعادة يوردون النصوص التي تتحدث عن حقوق الإنسان في الإسلام، وكأنها تتطابق مع نفس حقوق الإنسان الواردة في إعلانات الأمم المتحدة، يقول الدكتور محمد عمارة في هذا الصدد:

"إن هذا الذي عرفته فكرية الحضارة الغربية حديثًا في باب حقوق الإنسان، قد عرفته الحضارة الإسلامية _ بل ومارسته _ قديمًا لا كمجرد حقوق للإنسان، وإنما كفرائض إلهية وتكاليف وواجبات شرعية، لا يجوز لصاحبها _ الإنسان _ أن يتنازل عنها أو يفرط فيها حتى بمحض اختياره إن هو أراد!،،، "[1].

وهناك اتجاه آخر يعبر عنه الدكتور محمد المختار المهدي وهو اتجاه يعمل على تحديد الجوانب التي يوافق عليها الإسلام من هذه الحقوق والجوانب التي يرفضها، فمثلاً عندما يتحدث الدكتور المهدي عن الحق في حرية الرأي يقول:

"إن الرأي منتهى بالانتفاع بما يستقر في الذهن بعد البحث والتفكير ومن حق المجتمع الذي ربى هذا الذهن وأولاه عنايته أن ينتفع بثمرته، وهو لا ينتفع بذلك إذا كان هناك قيد على نشر هذه الآراء وما دامت في محيط النفع العام.

بيد أنه لا ينبغي أن تتخذ هذه الحرية ذريعة لإشاعة المذاهب الهدامة والدعوة إلى

١- الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان: ص٤.

الفساد والانحراف، ولابد أن تلتزم الآراء خط الفضيلة والمبادئ، ولابد كذلك أن تلتزم قانون العلم والتمحيص حتى لا يذاع على الناس كل باطل وهراء"[1].

والنموذج الثاني في هذا الاتجاه هو كتاب (عناية القرآن بحقوق الإنسان) للدكتورة زينب عبد السلام أبو الفضل، فبالنسبة لحق المساواة والعدل، فقد تناولته الباحثة من خلال عدة مبادئ هي:

"المساواة في الكرامة الإنسانية، وتحريم الظلم وحق الفرد في محاكمة عادلة، كما تناولت ضمانات عدالة الحكم في الإسلام: ما يتصل بالقاضي وما يختص بالمتهم،

بالإضافة إلى ما تناولته من إجراءات وقائية كتحريم أخذ الناس بالظلم والشبهة وتقرير مبدأ "المتهم بريء حتى تثبت إدانته".

وتقرير مبدأ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الإسراء: ١٥).

ومنح المتهم الحق في الدفاع عن نفسه.

والدراسة بحق تستحق كل الإنصاف لما حوته من بحوث فقهية متميزة، وإننا نقف مع القارئ عند طريقة اختيار أهل الشورى، إذ تقول الباحثة: "إن الله سبحانه وتعالى يقول في امتداح جماعة المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، ولم يحدد لنا من هم أهل الشورى، وإن كان ظاهر الآية يفيد أن المراد المجموع وليس فئة من الناس دون فئة، كما يدل على ذلك التعبير بـ (هم).

ولكن ما ورد عن النبي ﷺ وصحابته (رضوان الله عليهم) في تطبيقهم للشورى، يدل على أن أهل الشورى لديهم كانوا يختلفون بحسب مقتضى الحال، فنرى رسول الله ﷺ يتبع ما يسمى في عصرنا بـ (الانتخابات) في أول مجلس للشورى يستعين به، كما حدث في العقبة حين اختار الأنصار من قبيلتي الأوس والخزرج وفدًا عند

---

١ - مجلة الأزهر ـ جمادى الآخرة ١٤٢٢هـ، ص ١٣٠٨.

رسول الله ﷺ يتكون من ثلاث وسبعين رجلاً وامرأتين وهؤلاء الذين بايعوا رسول الله في العقبة الثانية، وبعد أن تمت البيعة قال لهم رسول الله ﷺ : "أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيبًا، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس"، حرصًا منه ﷺ على أن يكون التمثيل دقيقًا حسب تعداد كل قبيلة.

ثم نراه ﷺ يتبع أسلوب آخر في الاستشارة وهو عرض الأمر على ذوي الرأي والمكانة من المسلمين، حين يكون الأمر الذي يراد عرضه على أهل الشورى يحتاج إلى معرفة رأي خاصة الناس، أو من الأمور التي يضر إفشاؤها بمصلحة المسلمين كما حدث يوم بدر حين علم ﷺ باستعداد قريش بالحرب فلم يبرم الأمر حتى جمع رؤوس المهاجرين والأنصار واستشارهم قائلاً:

"أشيروا علي أيها الناس، وكان يريد الأنصار خاصة، خشية أن تكون مبايعتهم له ﷺ في العقبة الثانية على أن يحموه في بلدهم مانعًا لهم من الخروج معه لملاقاة قريش".

ولما اطمأن النبي ﷺ إلى اجتماعهم معه على القتال، وكانوا أكثر عددًا من المهاجرين، بدأ بتنظيم جنده.

أما يوم أُحد؛ فقد نهج رسول الله ﷺ نهجًا آخر، حيث جعل الشورى عامة؛ لأنها كانت في أمر يخص الجميع، أعني: أن يبقى ﷺ ومن معه بالمدينة لملاقاة قريش، أو يخرج عنها إلى أُحد؟ وكان رأي الأكثرية هو الخروج فنزل ﷺ على رأيهم"[1].

والخلاصة فيما نراه بالنسبة لموقف الإسلام من قضية حقوق الإنسان أن الإسلام يرى المساواة في هذه الحقوق دون تمييز أمام الله ومسئولية التكليف وحرية الإرادة في الاعتقاد، ويرى أنها بمثابة غايات مثلى يجب دفع البشر إلى الاقتراب من تحقيق

١- عادل خفاجة: قراءة في كتاب (عناية القرآن بحقوق الإنسان)، مجلة الأزهر، عدد رمضان ١٤٣٣هـ، ص ٢٠٧٩، ٢٠٨٠.

تمثلهـا فـي العلاقات القائمة فيمـا بينهم. ولكن لإدراكه استحالة تحقيق ذلك عمليًا (وهو الأمر الواقع بالفعل على امتداد التاريخ والمسـلم به فلسفيًا) يحتفظ لنفسه بالحق في وضع المنظومة التي يرى أنها الأقرب لتمثل هذه الحقوق بين البشـر على مختلف انتماءاتهم وأنواعهم. ومن هم يؤمنون بتلك المنظومة ومن هم لا يؤمنون بها، حريصًا علـى دفع الآخرين ـ بـدون ضغط أو إكراه ـ على الارتقاء إلـى الإيمان بتلك المنظومة فيتحقـق لهـم أقص قدر يمكن أن يحققه البشـر فـي تمثل تلك الحقـوق في العلاقات بينهم واقعيًا.

الليبرالية الاقتصادية

أو

الرأسمالية

أو

الاقتصاد الحر

الليبرالية الاقتصادية

أدم سميث

يوجد في كتاب آدم سميث الكثير الذي يسترعي اهتمام القارئ بعيدًا عن صميم إسهامه في تاريخ الفكر الاقتصادي، ولقد استرعى بالفعل اهتمام الكثيرين على امتداد الأعوام غير أنه توجد ثلاثة عناصر أساسية حددت في الفصل الأول ينبغي تركيز الانتباه عليها، العنصر الأول هو فكرة القوى الأساسية التي تحرك الحياة والجهود الاقتصادية، بمعنى طبيعة النظام الاقتصادي، والثاني هو كيف تتحدد الأسعار، وكيف يتم توزيع الدخل الناتج عنها في شكل أجور وربح وريع، وأخيرًا هناك السياسات التي بموجبها تدعم الدولة وتعزز التقدم والرخاء في المجال الاقتصادي.

وتتركز الدوافع الاقتصادية لدى سميث على دور المصلحة الذاتية،ذلك أن السعي إليها بصورة فردية وتنافسية هو مصدر القدر الأكبر من الخير العام، ومن أشهر أقواله : "إننا لا نتوقع غذاءنا من إحسان الجزار أو صانع الجعة أو الخباز، وإنما نتوقعه من عنايتهم بمصلحتهم الخاصة، نحن لا نخاطب إنسانيتهم، وإنما نخاطب حبهم لذواتهم) !! ويضيف بعد ذلك أن الفرد " في هذه الحالة، كما في حالات أخرى كثيرة تقوده يد خفية نحو تحقيق غاية لم تكن جزءًا من مقصده... وأنا لم اعرف أبدا أن خيرًا كثيرًا تحقق على أيدي من يسعون إلى الخير العام، فذلك في الحقيقة تصنع ليس شائعًا بين التجار، ولا يحتاج إثناؤهم عنه سوى استخدام كلمات قليلة للغاية ".

وكانت القيمة والتوزيع والأسعار ومن يحصل على الإيرادات ـ هم ثاني القضايا الأساسية لعلم الاقتصاد التي تصدى لها آدم سميث، وهي القضايا التي مازالت باقية

كاقتصـاد جزئي في الكتب المدرسية حتى يومنا هذا،وكان سـميث، في تحديده لهذه المسـائل، يعكس فهمه لذلـك العصر،ونظرًا لان العمال يتجمعـون في المصانع، فإن ما كان يحدد أجورهم أصبح من الأمور المهمة وبما أن الرأسـمالي بات مسـيطرًا على الإنتاج فقد ثارت المسألة المتعلقة بمكافئته، كيف يتم تحديدها وتبريرها، وعندما حل مسـتأجر الأرض محـل المزارع ومقابـل جزء من المحصول، أو محـل القطن، أصبح الريع مسـالة لها أهميتها، وأصبح ينظر للأسـعار على أنهـا ذات علاقة واضحة بجميع هذه العناصر، وبهذا أعطى سميث علم الاقتصاد هيكله الحديث، ولكنه بدوره حصل على هذا الهيكل من المراحل المبكرة للثورة الصناعية.

وعن الريع كان لسميث، تفسيرات مختلفة ومتضاربة، فبعد أن جعله في أول الأمر عامـلًا يحـدد السـعر، إلى جانب الأجـور والربح، جعلـه بعد ذلك من بقيـة العائد من الأسعار بعد خصم ما يدفع من أجور وأرباح.

" إن الريع يدخل في تركيب سعر السلع بطريقة مختلفة عن الأجور والربح، ومدى ارتفـاع وانخفاض الأجور والربح هو سـبب ارتفاع السـعر أو انخفاضه، ويكون الريع المنخفـض أو المرتفـع هـو الأثـر المترتب على ذلـك "، ثم يمضي سـميث بربط هذه البقية بنوعية الأرض، "إن الريع يزداد بمقدار جودة المرعى ".

وكان أقـوى توصياتـه فيمـا يتعلق بالسياسـة العامة هـي الدعوة إلى حريـة التجارة الداخلية والخارجية،ويرجع جانب كبير من هذه الدعوة، وربما جانب أكبر مما يجب، إلـى افتتانه بتقسـيم العمل بمصنع الدبابيـس، فإنه فقط إذا ما وجـدت حرية للمقايضة والتجـارة يكون باسـتطاعة بعض العمـال التخصص في مصنع الدبابيس، وباسـتطاعة آخرين التفرغ لمستلزمات أخرى، ثم يجيئون جميعًا إلى التبادل الذي يشبعَ احتياجات الفـرد المتعـددة، وإن لـم يكن هنـاك حرية تجارة فلابـد أن يركز كل عامـل على صنع

دبابيسه الخاصة _ بغير كفاءة _ ومن ثم تضييع الوفرات التي تتحقق من التخصص،ومن ذلك يستخلص منه أنه كلما اتسع نطاق التجارة زادت الفرصة أمام التخصص _ أي تقسيم العمل_ وعظمت، بالدرجة نفسها، أو كما يمكن أن يقال الآن، إنتاجية العمل،، وفي استنتاج آخر من استنتاجات سميث المشهورة، يكون تقسيم العمل محددًا بحجم السوق وهذه الحجة هي وراء الدعوة إلى توسيع نطاق التجارة الحرة بدرجة أكبر، ومع ما يترتب على ذلك من تحقيق أكبر قدر ممكن من كفاءة العمل.

ويمتد مفهوم سميث للتجارة الحرة ليتحول إلى هجوم مباشر على النظرة المركنتلية إلى الذهب والفضة باعتبارها الأساس للثروة القومية إلى الإيمان بأن زيادة القيود على التجارة يمكن أن يزيد المخزون من المعادن النفيسة، ويعلن سميث من الكلمات الافتتاحية لكتاب " ثروة الأمم" إن ما تمتلكه أمة من مقدار فضة وذهب ليس هو مقياس ثروتها، وذلك أن "العمل السنوي لكل أمة هو المصدر الذي يزودها ابتداء بكل ضروريات الحياة ووسائلها ".

كما أن الثروة تزيد " بمقدار المهارات والحذق وحسن الأداء فيما لديها من قوة العمل، وثانيًا بالنسبة إلى عدد من يستخدمون في عمل مفيد، وعدد من لا يستخدمون على هذا النحو ".

تلك هي إذن الأمور التي يجب أن تتصدى لها السياسة العامة، وإذا ما تصدت لها بنجاح، فإن الأسعار ستكون منخفضة، والمنتجات القابلة للتسويق ستكون وفيرة وسيأتي الذهب والفضة من الخارج لشراء المنتجات وعندئذ ستحل مشكلة الحصول على المعادن النفيسة من تلقاء نفسها، فالبلدان الأخرى لا تستطيع منع أبناءها من أن يرسلوا ما لديهم من ذهب وفضة لهذا الغرض، ويقول فيما هو يكاد يكون اكتشافًا متكررًا بشأن الرقابة على الصرف، أن جميع القوانين الصارمة في أسبانيا والبرتغال

ليس باستطاعتها أن تحتفظ بما بداخلها من فضه وذهب " وفي أحد أفكاره المميزة يذهب إلى أن أولئك الذين يحركهم الخوف أن تصبح النقود نادرة فليس هناك شكوى أكثر شيوعًا من الشكوى من ندرة النقود فالنقود، شأنها شأن النبيذ، لابد أن تكون نادرة عند من ليس لديهم منها ما يشترونها به، ولا الجدارة التي تؤهلهم لاقتراضها "، وفي إيماءة لنظرية كمية النقود يقول" ليس عن طريق استيراد الذهب والفضة، أدى اكتشاف أمريكا لاغتناء أوربا، وإنما عن طريق وفرة المناجم الأمريكية أصبحت تلك المعادن أرخص ثمنًا".

ومن سميث جاءت المنافسة بوصفها إحدى المبادئ الرئيسية في المجتمعات الرأسمالية _ المنافسة التي من المفترض أن تكفل الأداء الصناعي الأمثل، ولكن لم يهتم احد من تحذير سميث من المؤسسة التي يمكن أن تدمر المنافسة، إلى جانب الدولة نفسها، وكان يعني بتلك المؤسسة الشركة المنشأة بموجب قانون حكومي _ أي الشركة المساهمة بالمصطلحات الحديثة، وحيثما كان لهذه الشركة امتيازات احتكارية، كما كان الحال في العصر الاستعماري، كان انتقاد سميث عنيفًا بوجه خاص، ولكنه كان أيضا يشك في كفاءتها، ولو أنه عاد إلى الحياة اليوم لأصيب بالفزع من عالم توجد به، كما في الولايات المتحدة، ألف شركة مساهمة تهيمن على الساحة الصناعية والتجارية والمالية وتتولى شئونها إدارة مستأجرة، وذلك وضع كان لابد أن يعتبره سميث مدعاة للحزن والأسى، " أنهم لكونهم مدراء لأموال أناس آخرين بدلاً من أموالهم الخاصة، ولا يمكن أن يسهروا على حمايتهم باليقظة القلقة نفسها التي يسهر بها عاده الشركاء في شركة خاصة على حماية أموالهم، ولذلك فإن الإهمال والإسراف لابد أن يسودا، بدرجة أو بأخرى في إدارة شئون مثل هذه الشركة" ويمد النصيحة بقوة إلى الدولة، ويقصر أنشطة الدولة بصرامة على النهوض بأعباء الدفاع،

وإدارة العدالة، وتعهد الأشغال العامة الضرورية [1].

ولقد وضع آدم سميث العمل باعتباره مصدر كل قيمة وأساس كل ثروة، وبالإضافة إلـى ذلك فهو لم يتجاهل الموضوعات التي يشـتغل عليها العمـل؛ فكي يكون العمل منتجا يجب أن يمارس على مادة خام، ويجب أن يجد المال اللازم لتشـغيله، وبالتالي وضع سميث عناصر الإنتاج في العمل والأرض ورأس المال، والذي أطلق عليه كلمة Stock في أحيان، وكلمة Capital في أحيان أخرى، واحتفظ الاقتصاديون الكلاسيك مـن بعـده بنفـس هـذا التقسـيم، وبذلك اسـتطاع سـميث أن يدمج فـي نظريتـه المبدأ الفيزيوقراطـي القائـل أن الأرض هي مصـدر الثروة؛ صحيح أنها مصـدر الثروة لكنها ليسـت صانعـة الثـروة، فالعمل وحده هو صانـع الثروة؛ وبذلـك أصبحت الأرض في نظرية سـميث مصدر المواد الخام التي يشتغل عليها العمل، ومن هذه الجهة أصبحت عنصرا واحدا من عناصر الإنتاج الثلاث.

وعلى أسـاس عناصـر الإنتاج الثـلاث قام الاقتصاديـون الكلاسـيك بتوزيع فئات المجتمـع عليها حسـب ملكيـة كل فئة لعنصر منهـا؛ فالعمل ملكيـة العمال، والأرض ملكيـة الأرسـتقراطية العقاريـة، ورأس المـال ملكيـة رجـال الصناعة والرأسـماليين، وتسـتقبل كل طبقـة مـن الطبقات الثـلاث نوعا من الدخـل محددا عن طريـق العنصر الإنتاجي الذي تملكه؛ فالعمل يتلقى دخلا في صورة أجور Wages، وملاك الأراضي يتلقـون دخـلا في صورة إيجار عقـاري Rent /Land Rent، ورجـال الصناعة يتلقون دخلا في صورة ربح Profit، وذهب الكلاسيك إلى إقامة نظرية اجتماعية على أساس هذا التقسيم الثلاثي لعناصر الإنتاج، وتم تناول المجتمع من منطلق الطبقات المكونة لـه والمالكة لعناصـر الإنتاج الثلاث، وظهـرت معالجة علمية للمجتمع على أسـاس الأنشـطة الإنتاجيـة والاقتصادية التـي تقوم بها فئاته، لقـد كان الجانب الاجتماعي من

١- راجع جون كينيث: تاريخ الفكر الاقتصادي: ص ٧٧ ـ ٨٢ عالم المعرفة.

نظريات الاقتصاد الكلاسيكي هو أول معالجة علمية للمجتمع في العصر الحديث.

وكان مضمون ليبرالية آدم سميث الاقتصادية ينطوي على سياسات أشار إليها بوضوح في كتابه، ومن بينها إنهاء احتكار تجارة المستعمرات من قبل الدول الاستعمارية، أي ألا تمنع أي دولة مستعمرة لمنطقة من العالم الدول الأخرى من الاستفادة من الإمكانيات الاقتصادية والتجارية لهذه المنطقة، لاحظ أن سميث لا يوصي بذلك بالتخلي عن الاستعمار، أو بتحرير المستعمرات وردها إلى أهلها الأصليين، بل بمجرد إنهاء احتكار كل دولة استعمارية لمستعمراتها؛ ومعنى ذلك أن يصبح مجموع المستعمرات مفتوحا ومتاحا أمام مجموع القوى الاستعمارية، وبهذه الطريقة يرى سميث أن الحروب بين الدول الاستعمارية والصراعات المسلحة بينها سوف تنتهي، وبذلك أشار إلى إمكانية سلام عالمي،لقد كان سميث يوصي بأن تصبح المستعمرات سوقا مشتركا بين كل القوى الاستعمارية ـ وهذا هو المعنى الحقيقي للسوق الحر العالمي لديه والذي يعد الأساس الحقيقي لفكرة العولمة التي يتم الدعوة إليها الآن على أنها سوق حر عالمي ـ بحيث تكون القوة الاستعمارية الأكبر، أي الأكفأ والأقدر على المنافسة بتعبير سميث، هي الأنجح في المستعمرات، ولا شك أن هذه السياسة كانت مفيدة لبريطانيا في عصر سميث، لأن بريطانيا آنذاك كانت قادرة بالفعل على منافسة القوى الاستعمارية الأخرى في مستعمراتها، إن آدم سميث لم يكن ليدعو أبدا إلى أي سياسة مضادة لمصالح بريطانيا، لقد كان المضمون الحقيقي لسياساته الليبرالية فيما يخص المستعمرات أن يتيح لبريطانيا حرية العمل في مستعمرات القوى الأوروبية الأخرى، وكان مطمئنا إلى أن هذه القوى الأخرى لن تستطيع منافسة بريطانيا في مستعمراتها هي؛ وبذلك نرى كيف أن السياسات الليبرالية الاقتصادية تصدر دائما من القوي اقتصاديا بهدف منحه حرية الحركة [1].

١- د. أشرف منصور: الليبرالية الجديدة: ص ٩٤ـ٩٦.

نقد آدم سميث

والقيمة الإيجابية لفكر آدم سميث الاقتصادي هي إبرازه لقيمة العمل فليست الأرض أو المناجم هي مصدر الثروة وإنما العمل القادر على استثمارها وعلى الرغم من ذلك فلم يبد أي قدر من الاهتمام بحقوق أولئك العمال القائمين على العمل.

ومن الواضح أن فكر سميث عمل على تفريغ الإنسان من أي مضمون سوى بعده الاقتصادي ومن منظوره هذا صور أن الحالة المثالية لهذا الإنسان هو أن يكون بعده الاقتصادي هذا في حالة سعار دائم لا هم له إلا جلب أكبر قدر من المنفعة المالية وعمم هذه الحالة من السعار على الإنسانية جميعا بعد أن فرغها هي أيضا من أي أبعاد أخرى ومن ثم فالعلاقة الاقتصادية مع الآخر ـ وهي في فكره العلاقة الوحيدة الصحيحة المفترضة بين البشر ـ هي علاقة صراع ذات بعد واحد هو تحقيق أكبر قدر من الربح، ومن ثم فالمسألة بالنسبة إليه مسألة أرقام يجب تحقيقها ولا يوجد أي هدف آخر غيرها وكأن نظرياته ـ حتى على افتراض صحتها ـ لا تستهدف إلا أن تؤول كل الخيرات والجهود الإنسانية إلى أرقام في ذهن بعض الأشخاص من الاقتصاديين الرابحين.

وبعيدا عن هذا التييس الإنساني فافتراضات سميث لهذا الصراع الاقتصادي تخلط ما بين ما يهدف إليه من اختزال للإنسان في البعد الاقتصادي وبين ما هو واقع بالفعل من كون الإنسان تحكمه نوازع مختلفة وعلاقات اجتماعية متعددة ومعقدة في الوقت الذي يقيم فيه نظريته على ذلك الإنسان الأول الغير موجود واقعيا.

وبنفس الطريقة في التفكير يضع نظرية اليد الخفية التي يصنعها توازن السوق فهو يفترض أن الذي سيحدث في الصراع الاقتصادي هو حالة من الحياد التام تحكم الأطراف المتصارعة وهي الحالة التي يستهدفها هو ولكن لا علاقة لها بالواقع الفعلي

الذي تحكمه ضغوط من أو على هذا الطرف أو ذاك، ومن ثم فكثير ما يصاب الاقتصاد الرأسماليالكوارث تلو الكوارث نتيجة لهذه الافتراضات.

و قد تختلف النظريات الرأسمالية التالية لنظريات سميث من الناحية الفنية وقد تختلف بعضها عنها من حيث البعد الإنساني ولكنها لا تختلف كثيرا عنها في الأطر العامة.

أما أراء معارضيه من أهل الدين فى عصره فيمكن تلخيصها في قول رسكن عنه: " إنه الاسكتلندي الغبي الهجين الذي يدعوا الناس عامدا إلى ارتكاب التجديف في الدين بقوله:" عليك أن تره الرب إلهك، وتعصى وصاياه وتشتهى مال قريبك. [1]

والحق أنه لا يمكن أن تستوي نظريات سميث على استقامتها إلا مع دفع الدين كلية بعيدا عن المشهد وهذا أمر طبيعي بالنسبة لشخص أراد تفريغ الإنسان من إنسانيته من الأساس، ولذلك فقد غدا كتاب سميث هو إنجيل الهجمة الاستعمارية الرأسمالية فى القرنين الثامن والتاسع عشر.

١- كتب غيرت العالم: ص ٧٢.

ســــــاي

في السـنوات التي أعقبت وفاه سـميث ظهرت ثلاثة شخصيات عظام كادوا جميعًا يكونون معاصرين لبعضهم البعض احدهم فرنسي والآخران بريطانيان، وكان لثلاثتهم أسـهامهم في تهذيب أعمال سـميث وتوسيعها وهـم جان باتيست (١٧٦٧ـ ١٨٣٢) وتومـاس روبورت مالتيـس (١٧٦٦ـ ١٨٣٤)، وديفيد ريكاردو (١٧٧٢ ـ ١٨٢٣) وقد شـهدوا جميعًـا وبخاصة مالتس وريـكاردو، الثورة الصناعة فـي كامل ازدهارها، وحاولوا في مسـاهمة منهم لتحسـين أراء سميث، إلى جعل الفكر الاقتصادي متماشيًا مع هذا التغير الهائل، ومنهم جاء الفكر الاقتصادي للنظام الصناعي.

وكان إسـهام سـاي الرئيسـي،، بل إسـهامه الدائـم البالغ تأثـره ١٣٠ عامًا، وهو القانـون الـذي صاغـه عـن الأسـواق، فإلـى يومنا هـذا مازالـت الكتب المدرسـية تتحدث عن "قانون ساي".

وكان مؤدى " قانون ساي " أنه من إنتاج البضائع يأتي مجموع فعال (أي إنفاق من الناحية الفعلية) للطلب يكفي لشـراء العرض الكلي للبضائع، لا أكثر ولا اقل،ونتيجة لذلـك لا يمكـن أن يوجد في النظـام الاقتصادي ما يعتبر إفراطا عامًـا في الإنتاج، وإذا وضعنا ذلك في صورة أحدث فإنه من سـعر أي ناتج يباع يأتي عائد في شـكل أجور أو فائدة أو ربح أو ريع يكفي لشراء ذلك الناتج، ويحصل عليه جميعه شخص ما في مكان مـا، ولـم يكد الحصول عليه يتم حتى يتحقق إنفـاق يصل إلى قيمة ما يتم إنتاجه، وتبعًا لذلك لا يمكن أن يوجد في أي وقت نقصًا في الطلب، وهو المقابل الواضح للإفراط فـي الإنتاج،ومـن الممكن بطبيعة الحال أن يكون هناك أشـخاص يدخـرون جزءًا من حصيلة البيع لكنهم بعد أن يدخروه سـوف يسـتثمرون، وبذلك يظل الإنفاق مكفولاً،

وحتى إذا اكتنزوا الحصيلة فإن ذلك لا يغير الوضع، لأن الأسعار تعدل نفسها نزوليًا لتتكيف مع التدفق الأقل للدخل،ولذلك لا يمكن أن يوجد أي فائض عام للبضائع، أو أي نقص عام في القوه الشرائية.

ولم يلق "قانون ساي" قبولاً من الجميع،ومن ذلك أن مالتس كما سنرى، كان لديه أسباب قوية للتشكيك في هذا القول، وقد شهدت العقود التي تلت ذلك فترات متكررة ومتزايدة القسوة من الأزمات والكساد، كانت البضائع فيها لا تباع ولا يجد العمال فرص عمل، ويبدا من المؤكد أن هناك على نحو ما على قطاع ما من الاقتصاد قصورًا في القوة الشرائية له أسبابه، وقد واجه الاقتصاديون هذا الوضع بمفهوم وجود دورة اقتصادية أشبه بالموجة تسبب اختلالاً مؤقتًا، ولكنها لا تغير الأوضاع الأساسية ومن ثم ظل "قانون ساي" قائمًا.

وهو لم يظل قائمًا فحسب بل أصبح قبوله مؤشرًا على حدوث تقدم في علم الاقتصاد، كما كان هو الاختبار النهائي الذي يتم به تمييز الباحثين الجادين عن المدعين والمضللين وذوي العقول المضطربة الذين لا يرون ـ ولا يودوا أن يرواـ كيف أن الإنتاج يخلق الطلب الخاص به، وكان هو أيضا الدفاع الشجاع الذي لا غنى عنه في مواجهة من يسعون من خلال الاعتماد على إضفاء الصفة النقدية على الفضة وإنفاقها وعلى طبع وإنفاق النقود الورقية والنقد الحكوميين، إلى تعزيز القوة الشرائية بغية التغلب على قصور في الطلب يتم تصويره بطريقة زائفة [1].

ولكن المسألة الأهم هنا من وجهة نظر الاقتصاد الكلاسيكي ذاته هي: هل الطلب المتوفر هذا مهما كانت زيادة الإنتاج سيحقق الربح المناسب من وجه نظر المنتج الرأسمالي ؟ هذه هي المشكلة الأساسية التي يجب أن يدور حولها البحث.

١- راجع كينيث: مرجع سابق: ص ٨٨ـ٩١.

روبرت مالتس

أمـا تومـاس روبرت مالتس، وهو قس بريطاني أرسـتقراطي النزعـة، فكان أول من يحصـل على دعم مالي لشـخصه لا من الجامعة أو من تعليـم أبناء الأثرياء، مثلما فعل سميث، أو من دوائر الأعمال مثلما فعل ساي وريكاردو، وإنما من وظيفة لدى " شركة الهند الشـرقية البريطانية، وقد عمل مالتس مدرسًـا في كلية هيرتفورد شـاير وهي كلية كانت تابعة لشركة تقوم بتدريب الشبان وإعدادهم للعمل فيها، وقد أصدر مالتس كتابين هما " بحث في مبادئ السكان " و"مبادئ الاقتصاد السياسي " يغطيان مدى واسعًا من المسائل ولكن فيما يتعلق بتاريخ الاقتصاد فلم يسهما إلا بافتراضين، أحدهما يضاهي افتراض سـاي، وقد اسـتمر في شـكل قوي حتى يومنـا هذا،أما الافتـراض الآخر فقد اختفى طيلة عصر كامل حتى أحياه كينز الذي أضفى جدارة على مؤلفه الأصلي.

وكان إسـهام مالتـس الأساسـي الـذي دخلـت منـه كلمة مالتسـية إلـى كل اللغات الحديثة هو القانون الذي رأى أنه يحكم نمو السكان، مع تأثيره على الكيفية التي يحدد بهـا الأجـور، ومن أجل هـذا البحث طرق مالتس مدى واسـعًا من المصـادر تمتد إلى الإغريق " والقاطنين البؤسـاء فـي تيترادل فيجور " الذين كانـوا يوضعون بإجماع أراء الرحالـة عـن أدنـى مراتب الكائنات البشـرية " حتى القاطنين في انجلتـرا وهم الأعلى مرتبة،وإن كتّابا قليلين جدًا هم الذين يريدون مزيدًا من المعلومات في جملة واحدة أو كما في حالتنا هذه في ثلاثة جمل:

إننـا لا نعـرف عن سـكان ايرلنـدا إلا قليل، ولذلك سـأكتفي بملاحظة أن التوسـع فـي استعمال البطاطـس قد سـمح بزيـادة سـريعة جدًا فـي اسـتهلاكها خـلال القرن الماضي،ولكـن رخـص هذه البـذور المغذية وصغر مسـاحة الأرض التـي تنتج غذاء

يكفي لأسرة في السنوات المتوسطة، في ظل هذا النوع من الفلاحة، بالإضافة إلى جهل الناس وبؤسهم دفعت الناس إلى الانصياع لميولهم دون أي مطمح خلاف مجرد معيشة الكفاف، وشجعهم ذلك على الزواج لدرجة أن السكان يتجاوزون كثيرًا طاقة هذه المهنة والموارد الحالية للبلاد".

ومن ملاحظاته وبعض التخمينات الأكثر تجريدًا جاءت استنتاجات مالتس الأساسية: أولها وأكثرها وضوحًا أن عدد السكان تحدده وسائل الرزق، وثانيها أن السكان يزيدون وفقًا لمتوالية هندسية في حين أن أفضل أمل بالنسبة لزيادة الأغذية هو أن تزيد وفقًا لمتوالية حسابية، وثالثها أن هذا الفارق سيستمر، مما يترتب عليه أن النمو السكاني سيتوقف على الإمدادات الغذائية ما لم تكن هناك عوامل تعمل على زيادتهم، والعوامل المحتملة هي الوازع الأخلاقي والرزيلة والبؤس ولا يمكن توقع الكثير من الوازع الأخلاقي ولا يمكن توقع شيء منه تقريبًا بعد الزواج، أما الرزيلة التي يعد دورها غير يقيني، فإن مالتس لا يرى فيها شكلاً من أشكال ضبط النسل،وبعد ذلك لا يتبقى إلا الجوع والموت جوعًا إلا إذا سبقتها موانع مهلكة في صورة حرب أو طاعون أو أمراض أخرى.

كذلك ليست ثمة أمل في تحسين الوضع فإذا حاولت الدولة أو حاول فاعل خير واسع القدرة، في تحسين أحوال الجماهير فإن غريزتها غير المكبوحة ستعود بها بسرعة إلى حالتها السابقة وهكذا قدم مالتس حجة قوية ضد الأعمال الخيرية عامة كانت أو خاصة، ودعمًا عظيم الفائدة لمن يجدون راحة في عدم مد يد العون للتعساء على النطاق العام، أو يجدون في ذلك وفرًا على المستوى الشخصي [1].

ولذلك يعلق جون سميث على أفكاره هذه فيقول: " من بين الكثيرين الذين سعوا لالقاء مسئولية فقر الفقراء على عاتق الفقراء أنفسهم ـ أو أزاحة هذه المسئولية عن

١- راجع كينيث: مرجع سابق: ص ٩١ـ٩٥.

عاتق من هم أكثر يسرًا ـ لا يوجد أحد فعل ذلك بصورة كاملة كما فعل مالتس،"[1].

و السبب الأخر لشهرة مالتس هو ارتيابه فى قانون ساي فهو يعتقد أن الأمور لا تكون على النحو الذي جاء فى هذا القانون فالعمال نظرا لفقرهم نتيجة إفراطهم فى الإنجاب يمكن أن يكون هناك إنتاج بضائع أكثر مما يستطيعون شراءه أو استهلاكه سواء هؤلاء التعساء أو الطبقات الأخرى الأكثر يسرا ويكون الأمر كذلك بوجه خاص عندما يركز الرأسماليون او رجال الصناعة انتباههم على أعمالهم ممسكين بدرجة ما على الأقل عن متعة الاستهلاك التي يمكن أن يكفلوها لأنفسهم ونتيجة لذلك يمكن أن يوجد إفراط في إنتاج البضائع.

ويعيش مالتس الآن بوصفه المتنبئ بما أصبح يسمى " الانفجار السكاني " أو ما يسميه من هم أقل بلاغة " القنبلة السكانية " والحقيقة أنه يتحدث بصدق قاس إلى البلدان الزراعية الأكثر فقرًا في أسيا وأفريقيا اليوم، وإن كان العالم الصناعي الغني قد أفلت من قبضته بمعاونة وسائل منع الحمل والإجهاض،

والخلاصة فى مذهب مالتس أنهم من أجل توافر أكبر قدر من النقود في يد عدد محدود من البشر يجب إيقاع أكبر قدر من البؤس على الطبقات الفقيرة من البشر لأن هذا هو العامل الوحيد الذى يمكن أن يوقف المتوالية الهندسية لزيادة السكان التى لن تستطيع مواجهتها ـ بحسب فكره ـ المتوالية الحسابية لزيادة الانتاج وعلى ذلك ينبغى لديه القيام بعدة أشياء من بينها:

* عدم مساعدة الفقراء لأن ذلك سيؤدى إلى زيادة عدد السكان من ثم فقد انتقد برنامج الحكومة فى إنجلترا لمساعدة الفقراء بقوله: " أن قوانين الفقراء في إنجلترا تؤدى إلى تفاقم حالة الفقراء عامة فى ناحيتين:

١- تاريخ الفكر الاقتصادى: ص ٩٣.

الأولى: هى أنها تعمل على زيادة عدد السكان دون زيادة غلة الأرض لإعالتهم.

الثانية: أن كميات الحاجيات التى تستهلك فى ملاجئ الفقراء وهم طبقة غير منتجة تقلل من الانصبة التى كان يجب أن تعطى كاملة للطبقة العاملة" [1].

* وجوب انعقاد الزواج في سن متأخرة وهذا الكلام طبعا موجه للفقراء أما الأغنياء فلهم أن يعيشوا حياتهم كيفما يشاءون.

* أن تتضمن مراسم الزواج تحذيرًا على الشباب أن يتحملوا بأنفسهم ثمن هواهم ووجودهم وأن يعانوا ما يترتب على ذلك من نتائج.

و المصيبة كما يقول الدكتور سفر الحوالى:

" إن الذي يطرح هذه الأفكار ويطالب المجتمع بتطبيقها ليس رجلا علمانيًا (ما نراه نحن أن هذا من حيث الشكل فقط) ولكنه رجل دين بمرتبة قسيس رجل دين يبرر سلوك طواغيت الرأسمالية ويحرم البر والإحسان إلى المنكوبين ويقول أن ذلك هو قانون الطبيعة الذي يعبر عن إرادة الله" [2].

١- كتب غيرت العالم: ص ٩٧_٩٨.

٢- العلمانية نشأتها وتطورها: ص ٢٧٩.

مقارنـة بسـميث ـ أو مالتـس ـ قدم ريـكاردو تغيرًا مؤثرًا في المنهج فسـميث كان تطبيقيًـا وقادرًا على توصيل أفكاره، كان يبدأ مـن ملاحظاته الخاصة المتنوعة ويخرج منها باسـتنتاجاته، أما ريكاردو فكان نظريًا واسـتدلاليا، وهو إذ ينطلق من رأي واضح، أو يبدو عليه الوضوح، يواصل السير من الاستدلال المنطقي إلى استنتاج المعقول في ظاهره، أو ربما إلى استنتاج حتمي، وكان هذا منهجًا يمكن أن يجذب انتباه الاقتصاديين فـي المسـتقبل، لأنه يحتاج إلى وفـرة في المعلومات، ويمكن عنـد الضرورة أن يكون منفصلاً عن الواقع الجاف أو الغير مريح،وكان ذلك مناسبًا لريكاردو وخادمًا لموقفه، وكان أساسـا بنى عليه المدافعون اللاحقون عن الرأسـمالية مواقفهم، كما بناها عليهم أشد خصومها اللاحقون حماسه، وفي مقدمتهم ماركس.

كان ديفيد ريكاردو ابن سمسـار في سـوق الأوراق المالية، هولندي المولد يهودي العقيـدة، ثم أصبح مسـيحيًا عندما تـزوج، وانفصل عند ذلك الحين عن أسـرته، وظل يعمل في سـوق الأوراق المالية لحسـابه الخاص، وتمكن في قرابة خمسـة أعوام من تكوين ثروة كبيرة سـمحت له بالتقاعد وشـراء ضيعة في كاتكومب بارك، وهي ضيعة اشـترتها الملكـة إليزابيث الثانية في سـبعينيات القـرن الحالي لتكون مقـرًا للملكة آن وزوجها، وفي كاتكومب انصرف ريكاردو إلى القراءة وأخذ يكتب في الاقتصاد، وكان ريـكاردو صديقًا حميمًا لمالتس، وكانا يتراسـلان كثيرًا مع خلافات واسـعة النطاق لا تخلـو من الاحتـرام والتقدير والإعجـاب، وتمكن ريكاردو أيضا مـن دخول البرلمان حيـث كان يتحدث بدأب في لجانه، وخاصةً فيما يتعلق بالشـؤون الاقتصادية، بما في ذلك شئون المال.

وهو يتبع ادم سميث في التعرف على الاهتمامات الرئيسية لعلم الاقتصاد مع قدر من الاهتمام بالخطأ، ومن العوامل التي تحدد قيمة الناتج أو سعره يعتقد ريكاردو أن العنصر الأول يجب أن يكون منفعته، أي فائدته " إذا لم تكن سلعة نافعة بأي طريقة ـ إذا لم تكن باستطاعتها أن تسهم في إشباع احتياجاتنا بأي طريقة ـ فإنها تفتقر إلى قيمة قابلة للتبادل " وبالرغم من وجود سوابق لهذه الفكرة فإننا نجد صورة مبكرة من الجانب الأخر للرئوية الحديثة فيما يتعلق بتحديد السعر، وهي التفاعل بين العرض والطلب.

وبعد أن أكد الحاجة لمنتجات " قابلة للتبادل" يرى أن قيمتها تنبع إما في الندرة، وإما في كمية العمل اللازمة للحصول عليها " وذلك ينطبق على أي شئ يمكن إنتاجه بصورة متكررة ؛ أي شيء فيما عدا التماثيل النادرة، والكتب والعملات النادرة، والأنبذة ذات الجودة الخاصة التي لا يمكن صنعها إلا من كروم تزرع في تربة خاصة "، أما السلع والمصنوعات اليدوية غير المتجددة الإنتاج فتعتبر حالة خاصة للغاية، في حين أن السلع التي يمكن تكرار إنتاجها، فيحكمها من حيث قيمة التبادل والعمل المتجسد فيها، الحالة العامة، هنا يقتبس ريكاردو عبارة من آدم سميث تؤيد نظريته يقول فيها " من الطبيعي أن ما يحتاج في العادة في إنتاجه إلى يومين من العمل أو ساعتين يجب أن يساوي ضعف ما يحتاج إنتاجه عادة إلى يوم واحد أو ساعة واحدة في العمل ".

وقد لاحظ آخرون أن ريكاردو نجح في كتاباته اللاحقة في تخفيف مواقفه التي كانت متصلبة جدًا في البداية، وان ذلك ساعد كثيرين ممن أرادوا أن يجدوا لديه ما أرادوا أن يعتقدوا بوجوده،ومع ذلك فإن التزامه التزامًا ثابتًا بالنظرية القائلة أن القيمة ترجع إلى العمل مصدر التأثير الذي مارسه في السنوات التالية.

ويبدو أن ريكاردو قد استجاب جزئيًا لوضعه كسيد من سادة الريف عندما تناول بعد ذلك ما يحصل عليه ملاك الأراضي من ريع، والذي وصفه في فقرة من كتاباته التي لا تنسى في علم الاقتصاد بأنه" ذلك الجزء من إنتاج الأرض الذي يدفع لمالكها من أجل استخدام ما تتمتع به التربة من قدرة أصيلة غير قابلة للإتلاف "، وقد رأى هذا العائد ضمن السياق الحاكم للضغط السكاني المالتسي على مصادر الرزق، وكان ما يترتب عليه هو الحث على فلاحة أراضي أشد فقرًا،وأن هذا الضغط سيستمر حتى لا تغل التربة التي تزداد فقرًا غير الحد الأدنى اللازم لحياة من يعملون عليها، وأن هذا الحد الأدنى هو الذي يحدد بصورة عامة أجور العمال كافة، ولا سيما أجور من يفلحون الأرض.

وعن طريق ملكية الأرض الأكثر جودة _كالأرض البعيدة عن الحدية _ يأتي فائض فوق التكلفة،وهذا الفائض يكون أكبر بقدر ما تكون الأرض أفضل، وبقدر ما يزداد الضغط العام للسكان على عرض جميع الأراضي، وهكذا فإن صاحب الأرض الجيدة كان هو المستفيد، ليس فقط من حظه الطيب، وإنما أيضًا من البؤس المتزايد لكل الآخرين، أو حظهم السيئ، وكان شيئًا طيبًا للغاية في النظام الريكاردي أن يكون المرء صاحب ارض ولم تكن تشغل بال ريكاردو فكرة الدخول غير المكتسب أو انعدام اللياقة الاجتماعية، فالريع لا يؤدي إلى ارتفاع الأسعار، وإنما هو زيادة تنشأ بطريقة سلبية من النمو السكاني، والتقدم العام للمجتمع، " إن زيادة الريع هي دائمًا نتيجة لازدياد ثروات البلد، وصعوبة توفير الغذاء لسكانه المتزايدين "[1].

اكتشف ريكاردو أن التقسيم الثلاثي لعناصر الإنتاج إلى العمل والأرض ورأس المال يختزل في الواقع إلى تقسيم ثنائي بين العمل ورأس المال؛ واكتشف أيضا كيف أن هناك تناقضا في المصالح بين أصحاب قوة العمل وأصحاب رأس المال،

١- راجع جون كينيث. مرجع سابق: ص ٩٦_١٠٠.

والتقط الاقتصاديون بعد ريكاردو هذا الخيط (تعبيرا عن مصالح سياسية) وأخذوا يدافعون عن طبقة الرأسماليين في مواجهة مصالح العمال، حتى خرج الاقتصاد السياسي على أياديهم عن طابعه العلمي وأصبح مجرد أيديولوجيا مبررة للرأسمالية، وظهرت آنذاك (النصف الأول من القرن التاسع عشر) التنظيمات العمالية والحركات والأفكار الاشتراكية التي تشكك في أحقية الرأسماليين في امتلاك وسائل الإنتاج وإدارة الصناعة والسيطرة عليها، مما دفع علماء الاقتصاد بعد ريكاردو نحو المزيد من التبرير للرأسمالية، فأصبح علمهم مجرد "اعتذارية" Apology يغطون بها على شرور النظام الجديد ويعتمون على سلبياته، وهؤلاء هم من أسماهم ماركس "الاقتصاديون المبتذلون" Vulgar Economists،ولم يكن كل علماء الاقتصاد بعد ريكاردو من الاقتصاديين المبتذلين، بل نشأت عن ريكاردو مدرسة تسمى بالاشتراكية الريكاردية، تعتمد على أفكار ريكاردو حول العمل باعتباره المنتج الرئيسي للقيمة وأحقيته في كامل ما ينتجه، واتجهت هذه المدرسة نحو الدعاية لسياسة تدخلية قوية في الاقتصاد من قبل الدولة لتنظيمه ولإحداث شيء من العدالة في توزيع الثروة؛ وكانت هذه المدرسة سابقة على أفكار جون مينارد كينز حول دولة الرفاهية؛ بل يذهب البعض إلى أن أفكار كينز نفسه مستوحاة من الاشتراكيين الريكارديين،ولا شك أن اكتشاف ريكاردو لتعارض المصالح بين العمل ورأس المال كان قمة النضوج الفكري والعلمي للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، ولم يكتف ريكاردو بذلك، بل لاحظ أن رأس المال نفسه نتيجة لعمل سابق متراكم، وأن رأس المال الثابت ما هو إلا تراكم للأرباح المتحصلة من عمل سابق، وكانت هذه الأفكار هي بداية الاتجاه نحو اختزال رأس المال إلى العمل والذي اتضح بقوة لدى الاشتراكيين الريكارديين والذي سيطوره كارل ماركس بعدهم[١].

١- راجع د. أشرف منصور. مرجع سابق: ص ٩٨_٩٩.

وعودة للأجور، يقول ريكاردو، في فقرة أخرى من الفقرات التي اقتبسها الباحثون كثيـرًا، أن الأجور هي " الثمن اللازم لتمكين الكادحين، الواحد بعد الأخر، من البقاء، ومن استمرار وجود عنصرهم، دونما زيادة أو نقصان " وقد دخلت هذه الفكرة شأن " قانون الأجور الحديدي"، تاريخًا يمتد إلى أبعد بكثير من علم الاقتصاد الرسمي، فهي تقرر أن من يعملون سيكونون فقراء، وأنهم لم ينقذوا من فقرهم على يد دولة رحيمة أو صاحب عمل رحيم، أو من خلال نقابات العمال، أو من خلال عمل آخر يقومون به بأنفسهم،وقد جاء الكتاب والمتحدثون اللاحقون، وجعلوا " القانون الحديدي"، أكثر إلزامًـا وتقيـدًا مما كان في عبارات ريكاردو الأكثر حذرًا فــ " قانون الأجور الحديدي " كان هـو السـعر الطبيعـي للعمل، أي المسـتوى الذي تميل الأجور للاسـتقرار عنده إذا بقيت كل الأمور الأخرى على حالها،ولكنها بالنسـبة لريكاردو تتضمن، ليس فقط احتياجات العمال الضرورية بل أيضا " وسائل الراحة تصبح أساسية لهم بحكم العادة " وإذا أخذنا هذين العنصرين معًا فإنهما يشـكلان ما نسـميه الآن المسـتوى المعيشي التقليدي أو المعتاد، وأن السـعر السـوقي في مجتمع " يتحسـن " ــ مثل ذلك مجتمع يثـرى بدرجة متزايدة في رأس المال،ويقدم التكنولوجيا ــ يمكن أن يكون لفترة ممتدة أعلـى من معدل سـعر السـوق " لأن الحافز الذي تعطيه زيـادة رأس المال لتلبية طلب جديـد علـى العمل ربمـا لا تلبـث أن تلحقه زيادة فـي رأس المال تحدث الأثر نفسـه "،ويمكـن أن يـؤدي ذلك إلى تحسـين الأوضاع بدرجة ملموسـة، لأنـه" عندما يزيد سـعر العمل في السـوق عن سـعره الطبيعي يسـعد العمال وتزدهـر أحوالهم إذ يصبح فـي إمكانهم الحصول على قدر أكبر من الضرورات ومتع الحياة،ومن ثم رعاية أسـرة صحيحة البدن ومتعددة الأفراد ".

وبالرغـم من أن هذا كلـه يثلج الصدر، فقد كان هناك للأسـف الاتجاه الأكثر عمقًا عندمـا يقول "غير أنـه عندما يزداد عدد الكادحين نتيجة للتشـجيع الذي تعطيه الأجور

المرتفعة لزيادة السكان فإن الأجور تتجه إلى الانخفاض من جديد إلى سعرها الطبيعي بل أنها تنخفض في بعض الأحيان إلى ما دون هذا السعر".

و كل هـذا الذى سبق يعنـي أن هناك قانونـا حاكما مؤداه أن البـؤس أمر حتمي لمن يعيشـون في ظل الرأسـمالية، وأنه لا جدوى من أي عمل تصحيحي، فهو يرى أن هـذا العمـل خطأ يجب تجنبه، ولم يتردد في إدانته " إن الأجور شـأن كل العقود الأخرى، يجب أن تترك للمنافسـة العادلة والحرة في السـوق، وإلا تكون محكومه قـط بالتشـريع، فالبـؤس لا مفـر منـه، والقانون الاقتصـادي الذي يفرضـه لا يمكن الخروج عليه،تلك هي الرأسمالية[1].

و بعيـدا عن النقد الفني لنظريات ريكاردو والذي سـنقدمه لاحقـا بإذن الله مع نقد فبلن للاقتصاد النيوكلاسـيكي والرأسمالي بوجه عام فإنه يكفينا هنا في نقد الرأسبمالية هو ذلك الذي يذهب إليه ريكاردو نفسه وهو أن البؤس هو النتيجة الحتمية للرأسمالية سواء تقدم الاقتصاد أو تراجع وأن أي عمل تصحيحي هو خطأ ينبغي تجنبه.

١- راجع جون كينيث. مرجع سابق: ص ١٠٠.

الاقتصاد النيوكلاسيكي

المدرسة النمساوية جزء من الاتجاه النيوكلاسيكي، وتكتسب أهميتها من أنها كانت البدايات الأولى لهذا الاتجاه منذ صدور كتاب كارل منجر، كما أن أتباع الاتجاه النيوكلاسيكي فى إنجلترا وأمريكا طوال القرن العشرين ظلوا يأخذون أعمال المدرسة باعتبارها مصدرا رئيسيا يعتمدون عليه في تلمس الأسس النظرية والمنهجية لتحليلاتهم، والحقيقة أن ما يجمع المدرسة النمساوية وممثلي الاتجاه النيوكلاسيكي من الجنسيات الأخرى إستراتيجية بحثية تقوم على المبادىء الآتية:

(١) الوحدة الأولى للتحليل والتنظير الاقتصادي هى السلوك الفردي الساعي إلى الحد الأقصى من المنفعة والمصلحة الشخصية.

(٢) يكشف سلوك الأفراد عن ثبات في الاختيارات يتجه نحو الاختيار الاستهلاكي بصفة دائمة؛ وهذا الثبات هو ما يمكن العلم الاقتصادي من التنظير لمثل هذا السلوك ووضع قوانين تكشف عن انتظامه الثابت.

(٣) السعى نحو إثبات توازن السوق نظريا وتحليليا.

والحقيقة أن ما يفرق المدرسة النمساوية عن النيوكلاسيك الإنجليز والأمريكان هو أنها وضعت في اعتبارها أننا نعيش في عالم لا يتطابق تمام مع النظرة المثالية النيوكلاسيكية للسوق وللعملية الاقتصادية، فإذا كنا نعيش فى عالم يتحصل فيه الأفراد على المعلومات الكاملة ويتم فيه التبادل بين عدد لانهائي من البائعين والمشترين ويعمل فيه السوق بانتظام تام فمن الممكن أن تنطبق عليه نظريات النيوكلاسيك الأنجلوساكسونيين، لكن اختلاف المدرسة النمساوية يكمن في أنها وضعت في اعتبارها أن الواقع به انحرافات كثيرة عن مثال السوق الكامل، ومن هنا أسست نظرياتها

بحيث تصل إلى هذا النموذج في نهاية تحليلاتها متخذة منه مثالا تقيس عليه تلك التحليلات، وكان ما يوجهها سؤال أساسي هو: كيف يمكن أن نتوصل إلى سوق حر تماما ؟؛ في حين أن النيوكلاسيك الأنجلوساكسون قد بدأوا تحليلاتهم بوضع السوق الحر كمسلمة أساسية لا تقبل النقاش، لكن يبقى أن هذا الاختلاف منهجي وحسب، ويظل النمساويون والأنجلوساكسون يعتقدون في السوق الحر سواء كمسلمة في بداية التحليل أو كمعيار أثناء التحليل، سواء كان افتراضا ينطلق منه البحث باعتبار وجوده متحققا، أو كان مثالا يتم السعي إليه.

١ ـ النظرية الذاتية في القيمة:

إن أهم ما يميز المدرسة النمساوية في الاقتصاد السياسي عما سبقها من الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ونظرية العمل في القيمة Labor Theory Value نظريتها الذاتية في القيمة Subject Theory Value والتي تتمثل في القول بأن القيمة يمكن أن تحدد من خلال إدراك الفرد وتقييمه على أساس ما يعود عليه من منفعة، وبذلك ربطت بين القيمة والمنفعة الفردية، وكان هذا الرابط بداية لظهور المنظور الذاتي للقيمة والذي استمر ملمحا أساسيا لدى الاتجاه النيوكلاسيكي كله، ويتضح من هذه النظرية الجديدة في القيمة أن المدرسة النمساوية تعود إلى أفكار ومسلمات الليبرالية التقليدية.

تظهر نظرية القيمة لدى النمساويين على أنها تعطي الأولوية للقيمة الذاتية واختيارات وتفضيلات المستهلك والمنتج الصغير، إلا أنها في حقيقتها طريق جانبي لتناول إشكالية السلع، إن ما يهم النيوكلاسيك حقيقة هو السلع ووضعها في السوق، وهم يتحدثون دائما عن القيمة الذاتية التي هي تفضيلات واختيارات المستهلك[1] وهم في الحقيقة يقصدون السلع وأسعارها، إنهم لا يهتمون بالمستهلك كما يظهر

١- راجع د. أشرف منصور. مرجع سابق: ص ٢١٥ ـ ٢٢٧.

من أعمالهم بل بالسلعة وكيفية تحديد سعرها، ولا ينشؤون نظرية ذاتية في القيمة إلا رغبة منهم في الربط بين سعر السلعة وآليات العرض والطلب في السوق باعتبارها المحدد النهائي للسعر وهم بذلك يحذفون العوامل الأخرى في تحديد القيمة مثل القيمة الزائدة التي يضيفها العمل على المنتج.

٢ـ نظرية المنفعة الحدية:

أقام النيوكلاسيك على أساس نظريتهم الذاتية في القيمة نظرية أخرى عرفت بنظرية المنفعة الحدية Marginal Utility Theory وتذهب إلى أن أول وحدة من السلعة تحوز على أعلى قيمة إذ يكون الاحتياج لها شديدا وبالتالى يكون سعرها أعلى ويقل احتياج الفرد مع الوحدة الثانية والثالثة من نفس السعر وبالتالي تقل قيمة كل وحدة زائدة حتى نصل إلى وحدة أخيرة تحوز على أقل نفع وبالتالي أقل سعر ممكن تصوره، ويقول النيوكلاسيك إن الانتاج ينظم حسب أقل سعر وفقا لهذه النظرية.

إن المنفعة الحدية هي الكارثة التى يتجنبها المنتج باستمرار لأنها تعني أقل سعر لسلعته وبالتالي تقلص واختفاء هامش ربحه، إذ يمكن أن تصل المنفعة الحدية للسلعة إلى أقل من سعر إنتاجها، تعبر نظرية المنفعة الحدية عن النقطة التي يخسر عندها رجل الأعمال، وكأنها تقول له: " هنا تخسر ولذلك تجنب الوصول إلى هذه النقطة "، ويتم تجنب الوصول إلى المنفعة الحدية بحبس الإنتاج خوفا من أن يؤدي الإنتاج الوفير إلى هبوط في الأسعار، إن نظرية المنفعة الحدية هي في حقيقتها توجيه لرجال الأعمال.

٣ـ نظرية سلوك المستهلك:

على أساس النظرية الذاتية فى القيمة أقام النيوكلاسيك نظرية أخرى عرفت بـ" نظرية سيادة المستهلك" Consumer Sovereignty والتي تعرف أيضا باسم " نظرية سلوك

المستهلك" Consumer Behavior وتنص على أن الهدف النهائي لنظام الإنتاج هو بيع السلعة للمستهلك وبذلك يكون هو النقطة الأخيرة والمحطة النهائية لكل العملية الاقتصادية، والسعر يتحدد بناء على درجة احتياج المستهلك للسلعة، وبالتالي تتحدد تكاليف الإنتاج بناء على السعر الذى يقبل أن يدفعه المستهلك، والمستهلك بقراره الشرائي هو الذي يحدد كل عملية الإنتاج، وبذلك تكون له السيادة

٤ـ نظرية التوازن:

من أشهر نظريات الاقتصاد السياسي النيوكلاسيكي نظرية التوازن Equilibrium Theory وتهدف هذه النظرية في صياغتها المختلفة إلى إثبات أن السوق الحر المتروك لقوانينه الخاصة سوف يصل إلى استقرار ما في الأسعار وتوازن بين العرض والطلب وبين الموارد المتاحة والقدرة على تعبئتها وتشغيلها، وبين أرباح المجالات الصناعية المختلفة، وبين قدرة المجتمع على العمل وقدرة رأس المال على تحقيق الربح.

نقد الاقتصاد النيوكلاسكي

درج الاقتصاد السياسي النيوكلاسكي، متبعًا في ذلك الكلاسيك على تقسيم عناصر الانتـاج إلى الأرض والعمل ورأس المال إن هذا التقسيم فـي حقيقته ايديولوجي، إذ يذهب فبلن إلى أنه مبني على مصادر الدخل الثلاثة: الإيجار العقاري بالنسبة للأرض، والأجر بالنسبة للعمل، والأرباح بالنسبة لرأس المال،والاقتصاد السياسي بذلك يقسم عناصر الانتاج حسب أنواع الدخل التي تنتج عنها، وهو بذلك يضع اهتمامه في مصادر الدخل ويحدد على اساسها عناصر الانتاج، وهذا التقسيم لا يشمل العلم والتكنولوجيا اللـذان أصبح لهما الدور الأساسـي فـي الاقتصاد المعاصـر، والتأثير الحاسـم الذي يفـوق أي عنصر مـن عناصر الانتـاج الثلاثة التي بحثهـا علم الاقتصاد، لـم يضع علم الاقتصاد العلم والتكنولوجيا من بين عناصر الانتاج لأنه لم ير لهما ربحًا مباشرًا، إذ أن فوائدهما دائمًا ما تكون غير مباشـرة وتتطلب وقتًا كي تتحقق في شـكل تجديد وسائل الانتـاج هذا بالإضافة إلى أنهما ليسـا خاضعين للملكية الخاصة مثلما تخضع الأرض والعمل ورأس المال في حين يهتم علم الاقتصاد بصفة أساسية بعناصر الانتاج القابلة للاستحواذ الخاص خدمة للربح الخاص.

ويكشـف فبلن عن عدم دقة الاقتصاد النيوكلاسـيكي فيما يخص مفهومه عن رأس المـال، إذ يبدأ كلارك بتعريف لرأس المال على أنه سـلع رأسـمالية تسـهم في الإنتاج مثـل المواد الخـام والآلات، ثم يذهب إلـى أن رأس المال هو أيضا النقد المسـتخدم في شـراء هذه السـلع وفي تعويـض التالف من الآلات، أو في تحويـل رأس المال من صناعة إلى أخرى، وعندئذ لا يعد رأس المال هو العناصر الإنتاجية بل يصبح رأسمالا سـائلا في صورة نقد، لـم يتمكن كلارك مـن إدراك الطبيعة المزدوجة لرأس المال لأنه

لم يستطع التمييز بين الدورة الإنتاجية والدورة النقدية لرأس المال، والنقد لا يتمكن من التحول إلى رأس مال ثابت من آلات ومواد خام إلا بفضل نظام اجتماعي يسمح للمال الخاص أن يستحوذ على عناصر الإنتاج ويستخدمها لجني الربح الخاص.

نظرية سيادة المستهلك:

يتناول فبلن نظرية سادت لدى النيوكلاسيك وهي "نظرية سيادة المستهلك" Con-sumer Sovereignty، والتي تعرف أيضا باسم "نظرية سلوك المستهلك" Consum-er Behavior، وتنص على أن الهدف النهائي لنظام الإنتاج هو بيع السلعة للمستهلك، وبذلك يكون هو النقطة الأخيرة والمحطة النهائية لكل العملية الاقتصادية، والسعر يتحدد بناء على درجة احتياج المستهلك للسلعة، وبالتالي تتحدد تكاليف الإنتاج بناء على السعر الذي يقبل أن يدفعه المستهلك، المستهلك بقراره الشرائي هو الذي يحدد كل عملية الإنتاج، وبذلك تكون له السيادة.

ويوجه فبلن نقده لهذه النظرية ذاهبا إلى أن المستهلك في ظل الإنتاج الصناعي ليست له تلك السيادة المدعاة، لأنه مجبر على تطويع احتياجاته مع ما يطرحه الإنتاج، إذ تتعرض السلع الاستهلاكية لتوحيد المقاييس Standardization، وعلى المستهلك أن يتكيف معها، وسلوكه تابع دائما لهذه العملية ولكل تجديد او تغيير في السلع، وليس سلوكه مستقلاً أبدًا تجاه الانقلابات التي تحدثها فنون الانتاج على السلع، يقول فبلن عن السلع: " إن درجتها ودوامها ومستواها وتتابعها ليس مسألة اختيارية لدي الأفراد، بل أن العملية الانتاجية هي المتحكمة في ذلك، إذ تجبر السلع وبالتالي منتجيها ومستهلكيها معًا على الالتزام بمقاييس واحدة، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة من التنميط والتحول الآلي لتفاصيل الحياة اليومية لا معني بعد ذلك للحديث عن حاجات بشرية أولية سائدة لدي كل الأفراد، فالحاجات أصبحت خاضعة لما تقدمه الصناعة من سلع.

إن فكرة سيادة المستهلك خرافة، لأن السيادة الحقيقية للمؤسسة الاحتكارية وما تنتجه من سلع، ليس المستهلك سوى نتاج الممارسات التسويقية للشركات من دعاية وإعلان وما يصاحبها من دراسات في علم النفس وعلم التسويق عندما يتحدث النيوكلاسيك عن سيادة المستهلك ويتخذونه النقطة الأساسية للتحليل الاقتصادي فهم بذلك يسيرون في نفس الطريق الأيديولوجي الذي رسمه النظام الرأسمالي، إذ يتم نفاق المستهلك وإيهامه بأنه هو السيد، إن اتخاذ المستهلك عنصرا أساسيا في التحليل يعني أن النيوكلاسيك قد أخذوا صنيعة أيديولوجية زائفة للنظام الرأسمالي كمبدأ في التحليل، صحيح أن المستهلك موجود بالفعل، وصحيح أن سلوكه قابل لأن يقاس ويحلل، إلا أنه السطح الظاهري الأيديولوجي للمجتمع الرأسمالي كما ذهب ماركس من قبل، لا حقيقته الباطنة.

ويوضح فبلن أن نظرية سلوك المستهلك تكشف عن التحيز الفردي للاقتصاد النيوكلاسيكي ونزعته النفعية، ويقول في ذلك: إن نظرية دقيقة للسلوك الاقتصادي لا يمكن استقائها من الفرد ببساطة، حتى للأغراض الإحصائية _كما هو الحال في اقتصاديات المنفعة الحدية_ لأنها لا يمكن أن تستنتج بمفردات الطبيعة البشرية؛ ذلك لأن الاستجابة التي تشكل السلوك الإنساني تحدث في ظل معايير مؤسسية (إجتماعية) وتحت مثير ذو طابع مؤسسي ينقد فبلن في هذا النص الآتي:

(١) رد الأداء الاقتصادي إلى سلوك الأفراد.

(٢) النظر إلى سلوك الأفراد على أنه يصدر عن طبيعة بشرية سابقة في وجودها على المجتمع ومؤسساته،تصوير هذه الطبيعة البشرية على أنها نفعية وأنانية.

(٤) تجاهل السياق المؤسسي أو الاجتماعي الذي يشرط السلوك الفردي ويشكل مثيرًا.

(٥) اعتماد سلوك الأفراد باعتباره دالة إحصائية بحجة أنه يمكن حصره وقياسه،

حيث يقام على هذه الدالة نظرية في الأداء الاقتصادي لمجتمع بأكمله.

وبناء على أن سلوك المستهلكين يمكن حصره وقياسه فقد وجدت ظاهرة ترييض الاقتصاد Mathematization of Economics طريقها لعلم الاقتصاد الحديث، إن هذه الظاهرة مستندة هي الأخرى على أيديولوجيا سلوك المستهلك إذا كان المستهلك يكشف في سلوكه عن انتظام ما يمكن حصره وقياسه والتعبير عنه بالأرقام ولغة المعادلات الرياضية فما ذلك إلا لأن سلوكه خاضع هو نفسه للتقنين والسيطرة الإعلامية ولنظم إدارة السوق في الشركات الكبرى، هذه النظم تضع للأفراد قواعد تفرض عليهم قيامهم بسلوك المستهلك، وبالتالي فليس سلوك المستهلك مبدأ أوليا يمكن الانطلاق منه للتحليل الاقتصادي، لأنه نتاج النظام الذي ينبغي دراسته.

ما لم ينتبه إليه النيوكلاسيك وهم يصيغون نظرية سلوك المستهلك أن هذا المستهلك هو في نفس الوقت منتج، إنه ينخرط في إنتاج نفس السلع التي يستهلكها، فسواء كان المرء منشغلا بعمل إنتاجي أو خدمي فهو يساهم بنصيب في مجموع ثروة المجتمع كله، لأن العمل في ظل العصر الصناعي عمل اجتماعي يسهم فيه الكل، الفرد منتج ومستهلك في نفس الوقت، لكن يعتم علماء الاقتصاد على هذه الحقيقة ويعزلون جانب الإنتاج من الفرد ولا يركزون إلا على كونه مستهلكا، أي يستبعدون ثلاثة أرباع ساعات يقظة المرء التي يقضيها في الإنتاج ويركزون على الساعة الواحدة التي يكون فيها مستهلكا، إذا نظرنا إلى أفراد المجتمع على أنهم منتجين ومستهلكين في نفس الوقت فسوف يتبين أن من حقهم نصيبا أكبر من السلع التي ينتجونها، لأن ما يحصلون عليه من سلع لا يتناسب مع الكمية التي ينتجونها.

نظرية المنفعة الحدية:

تذهب نظرية المنفعة الحدية Marginal Utility Theory إلى أن أول وحدة من السلعة تحوز على أعلى قيمة، إذ يكون الاحتياج لها شديدا وبالتالي يكون سعرها أعلى، ويقل احتياج الفرد مع الوحدة الثانية والثالثة من نفس السلعة، وبالتالي تقل قيمة كل وحدة زائدة حتى نصل إلى وحدة أخيرة تحوز على أقل نفع وبالتالي أقل سعر ممكن تصوره، ويقول النيوكلاسيك أن الإنتاج ينظم حسب أقل سعر وفقا لهذه النظرية، لكن يخلط النيوكلاسيك بذلك مجال الإنتاج مع مجال التوزيع، إن نظرية المنفعة الحدية يمكن أن تكون صحيحة ونافعة لتاجر التجزئة، لكنها لا تصلح أساسا لصياغة نظرية اقتصادية، إنها تصلح لتفسير سلوك البقال، لكنها لا تصلح لتفسير سلوك المنتج، يذهب فبلن إلى أنه من الصحيح أن فائدة الوحدات المتتالية لنفس السلعة تتناقص، لكن هذا لا ينطبق إلا على المستهلك وفي حالات خاصة، ولا ينطبق على المنتج.

إذا كانت كل وحدة جديدة من نفس السلعة تقل في منفعتها عن الوحدة السابقة لدى المستهلك، فإن المنتج تزيد لديه قيمة كل عنصر جديد مضاف لعملية الإنتاج لكن يطبق النيوكلاسيك المنفعة الحدية على الإنتاج ويقيمون نظرية في الإنتاج الحدي، ويعتقدون أن كل عامل مضاف إلى العمال السابقين يكون إسهامه أقل في الإنتاج وبالتالي يكون أجره أقل، وهم بذلك يبررون خفض الأجور بحيلة نظرية، في العالم الحقيقي يتم خفض الأجور لا لأن إسهام العامل المضاف يكون أقل من سابقه بل للمحافظة على هامش ربح مناسب لرأس المال، ويتم التعبير عن المحافظة على الأرباح في علم الاقتصاد لا بنفس الاسم الصريح بل بإسم آخر يصرف النظر عن الربح

ويوجه الانتباه للسعر، إذ تصبح "المحافظة على الأرباح" "محافظة على الأسعار" Maintaining Prices، لأن المحافظة على الأسعار السائدة يضمن المحافظة على الأرباح التي حددها رجال الأعمال.

يكشف فبلن عن مسلمة ضمنية في نظرية المنفعة الحدية بتناوله لصيغتها لدى المدرسة النمساوية وخاصة لدى مؤسس المدرسة كارل منجر Menger، إذ افترضت أن المنتج بائع مباشر للمستهلك، والشاري مستهلك مباشر وأخير للسلعة، وهذا في نظر فبلن يلغي دور السوق وينظر إلى المعاملات النقدية على أنها مجرد وسيط للتبادل، وبالتالي تأتي نظرية المنفعة الحدية وتقول أن سعر السلعة، بما يتضمنه هذا السعر من تكاليف إنتاج، يتحدد بالقياس على أقل سعر لآخر وحدة منها، وأقل سعر هو أقل ما يمكن أن يدفعه المستهلك فيها، وهي بذلك تفترض أن المنتج هو الذي يباشر عملية البيع مباشرة للمستهلك، وهذا غير صحيح، هذا الإلغاء للسوق باعتباره وسيطا بين المنتج المباشر والمستهلك الأخير يتم على مستوى النظرية فقط والواقع عكس ذلك تمامًا.

تعبر نظرية المنفعة الحدية عن الوعي العام الشائع لرجال الأعمال، إذ يمكن التعبير عنها بكلمات عامة كما يلي: المنتج ينتج سلعا بهدف الربح، لكنه يحسب هذا الربح على أساس القدرة الشرائية للمستهلك، وكلما كان المستهلك مستعدا لدفع سعر أعلى في السلعة كان ربح رجل الأعمال أعلى؛ ويستعد المستهلك لدفع سعر أعلى في السلعة كلما كان أكثر احتياجا لها، وأخشى ما يخشاه رجل الأعمال هبوط الأسعار لأنه يعني هبوط أرباحه، وهبوط الأسعار يأتي من زيادة عرض السلع، وبالتالي يمنع رجل الأعمال هبوط الأسعار بحبسه للإنتاج والسيطرة عليه، ولأن هدف رجل الأعمال الربح فإن القضية التي تشغله هي أقل سعر يمكن أن تباع به السلعة في السوق، ولأن

السوق حر ويسير نفسه بنفسه فيجب بالتالي البحث عن السبب الذي يجعل سعر السلعة يهبط إلى أدنى حد لها، وأدنى حد لسعر السلعة هو أدنى حد لاحتياج المستهلك لها، عندما لا تكون سلعة معينة نافعة للمستهلك فلن يشتريها أصلا، وبذلك لن تتصف تلك السلعة بالمنفعة الحدية لأنه ليس لها نفع من البداية؛ سلعة المنفعة الحدية هي السلعة ذات المنفعة لكنها المنفعة القليلة للغاية التي تؤدي إلى هبوط أسعارها.

وهنا تتحول النظرية الاقتصادية إلى الرياضيات؛ فعن طريق المسائل الرياضية والرسوم البيانية وخطوطها المنحنية الصاعدة والهابطة توضح النظرية اتجاه الأسعار نحو الصعود أو الهبوط بالتناسب مع الكمية المعروضة من السلع والطلب عليها، ذلك الطلب الذي هو الاسم الآخر للمنفعة الحدية، وهنا بالضبط يكمن خطأ الاقتصاد النيوكلاسيكي، لأن المنتج في العالم الحقيقي لا ينتج سلعته ويبيعها حسب منفعتها الحدية، أي حسب أقل سعر لها في السوق، إن المنفعة الحدية هي الكارثة التي يتجنبها المنتج باستمرار لأنها تعني أقل سعر لسلعته وبالتالي تقلص واختفاء هامش ربحه، إذ يمكن أن تصل المنفعة الحدية للسلعة إلى أقل من سعر إنتاجها، تعبر نظرية المنفعة الحدية عن النقطة التي يخسر عندها رجل الأعمال، وكأنها تقول له: "هنا تخسر ولذلك تجنب الوصول إلى هذه النقطة"، ويتم تجنب الوصول إلى المنفعة الحدية بحبس الإنتاج خوفا من أن يؤدي الإنتاج الوفير إلى هبوط في الأسعار، إن نظرية المنفعة الحدية هي في حقيقتها توجيه لرجال الأعمال.

أغلوطة فرط الإنتاج:

توضح الفقرة السابقة كيف ترتبط المنفعة الحدية لسلعة بالتناسب بين العرض والطلب، فكلما زاد المعروض من السلعة اتجه سعرها نحو الهبوط، ويعبر الاقتصاد السياسي عن زيادة عرض السلع وما يصاحبها من هبوط في الأسعار بمصطلح "فرط

الإنتـاج" Over_Production، يعـرِّف فبلن مفهوم فرط الإنتـاج بقوله أنه "إنتاج فوق طاقة ما يمكن أن يستوعبه السـوق بسعر مربح"، لا يكون هناك فرط إنتاج إلا بالنسبة لإمكانيـة تحقيـق الربح من المعروض من السـلع، لا بالنسـبة لاحتياجـات المجتمع، وعندمـا يقـال أن فـرط الإنتـاج يعني أن المعـروض من السـلع يفوق القدرة الشـرائية للمسـتهلكين فهـذا في الحقيقـة لا يعني أن القدرة الشـرائية للمسـتهلكين لا تسـتطيع اسـتيعاب المعروض من السلع لأنهم اكتفوا وشـبعوا ولا يريدون المزيد والمعروض يفـوق احتياجاتهـم، بـل يعني أن المسـتهلكين لا يسـتطيعون شـراء المعروض بسـعر مربح لرجال الأعمال، إن زيادة المعروض من السـلع يعبر عن مستوى عالٍ من التقدم التكنولوجي الذي يتجسـد في إنتاجية عالية، هذه الإنتاجية العالية ليسـت شـرا في حد ذاته بل هي خير، إذ تعود بالرفاهة على المجتمع كله وتؤدي إلى توافر السـلع بأسـعار أقل، فما الذي يتمناه المجتمع غير توافر السـلع بأسـعار قليلة؟ لكن قلة الأسـعار هذه هي الكارثة بالنسـبة لرجال الأعمال، لأنها تعني لديهم هبوطا في أرباحهم، إنا الإنتاجية المتعاظمـة فـي نظر رجـال الأعمال هي فرط إنتـاج، لا لأن المجتمع ليـس قادرا على اسـتيعابها، بل لأن السوق ليس به قوة شرائية تسـتطيع شراء هذا الإنتاج المتزايد بسعر مربح لرجال الأعمال، لا يمكن أن يشـكل الإنتاج المتزايد مشـكلة لأي مجتمع، لكنه مشكلة بالنسبة للمصالح الربحية لرجال الأعمال.

ويذهـب فبلـن إلـى أن فكرة فـرط الإنتـاج يتـم التعبير عنهـا بمصطلح آخـر وهو" تدنـي الاسـتهلاك "nder_Consumption، ويعنـي لدى علماء الاقتصـاد عدم قدرة المسـتهلكين على استيعاب الإنتاج، لكن الحقيقة أن تدني الاستهلاك يعني عدم قدرة المسـتهلكين على اسـتيعاب الإنتاج بسـعر مربح، إن فرط الإنتاج هو في نفس الوقت تدن للاستهلاك، والاستهلاك لا يتدنى لأن المعروض من السلع كثير ولا يقدر السوق علـى اسـتيعابه، ذلك لأن كمية السـلع المنتجة فـي مجتمع ما لا يمكـن أن تكون أكبر

مـن احتياجـات هذا المجتمـع؛ إنها يمكن أن تكـون أكبر من احتياجه فـي زمن معين، اليوم مثلا لكن ليس غدا، فما لم يبع اليوم سـوف يباع غدا، لكن تدني الاسـتهلاك يعد مشـكلة لرجال الأعمال لأنهم يريدون البيع اليوم وليس غدا، يريدون اسـترداد رؤوس أموالهم وجني أرباحهم اليوم وليس غدا، وبذلك تكون المشـكلة الزائفة لفرط الإنتاج في حقيقتها هي مشـكلة متطلبات دورة رأس المال؛ يريد رجال الأعمال دورانا سريعا ودورة قصيرة لرأس المال في حين لا تمكنهم القدرة الشرائية للمستهلكين من تحقيق ذلك، وبالتالي يسير البيع بطيئا وتتباطأ الدورة كلها وتظل السلع مخزنة لفترات أطول، والسـلع المخزنة ليست مشـكلة، فما الذي يتمناه المجتمع غير أن تكون مخازنه مليئة بالسـلع، فهذا في حد ذاته أمان اقتصادي، لكنها الكارثة بالنسـبة لرجال الأعمال لماذا يُفـرض علـى المجتمع أن يسـتجيب لـدورة سـريعة وقصيرة لـرأس المـال؟ لماذا لا تستجيب دورة رأس المال ذاتها لحركة المجتمع؟

لكـن كيـف يتجنب النظام مشـكلة فرط الإنتاج؟ يقول فبلـن: "إن حجم الإنتـــاج بالتالي يجب أن يتناسـب مع متطلبات السـوق لا مع حجم المـوارد والأدوات والقوة البشـرية، ولا مـع حاجـة المجتمع إلى سـلع الاسـتهلاك" ومتطلبات السـوق هذه هي الاسـم الكودي لهامش ربح رجال الأعمال، لمواجهة ما يسـمى بفرط الإنتاج يفرض رجال الأعمال على الصناعة ألا تشـتغل بكامل طاقتها، ويشـمل هذا قوة العمل، ويتم بذلـك تعطيـل جزء من القـوة الصناعية بما فيها قـوة العمل، وبالتالي يتـم تجنب فرط الإنتاج بإحداث نسبة من البطالة في المجتمع ؛ إنها بطالة بنائية ناتجة عن طبيعة النظام الرأسـمالي المقام على الملكية الخاصة والإدارة الخاصة لأدوات إنتاج المجتمع من أجل مصالح ربحية خاصة، ويدل ذلك على أنه في ظل هذا النظام لن يتحقق التوظيف الكامـل لـكل القوى الإنتاجية البشـرية والمادية في المجتمـع، إن تحليلات فبلن هذه توضـح أنه قد نجح فـي وضع يده على العلاقة البنائية بين تجنـب النظام لفرط الإنتاج

وعدم قدرته على التوظيف الكامل في نفس الوقت، فلتجنب فرط الإنتاج يتجه النظام نحو تعطيل جزء من القوة الإنتاجية.

النهجية المشوّهة:

ينقد فبلن النيوكلاسيك لسعيهم نحو جعل علم الاقتصاد علما تصنيفيا Taxonom-ic مولع باختراع الفئات والأصناف والمقولات، وبتقسيم وتوزيع كل الواقع بتنوعاته الهائلة على هذه الفئات الإيجار العقاري والفائدة وأجر العمل، الأرض ورأس المال وقوة العمل، مقاول الأعمال والسوق الحر،إلخ، صحيح أن هذه الفئات تعبر عن شيء من الواقع، إلا أنها لا تعبر عنه كله وبدقة، فغالبا ما يعمل علماء الاقتصاد على فهم الواقع الاقتصادي بناء على هذه التصنيفات المسبقة لا بناء على البحث الواقعي، وبذلك فهم يحشرون الواقع في هذه التصنيفات المقولية بصرف النظر عما إذا كانت تستجيب للواقع أم لا، تكشف تلك النزعة التصنيفية عن فلسفة في الماهيات وعن مفهوم عن طبيعة إنسانية ثابتة ذات حاجات بيولوجية فردية وعن تبنيهم لمفهوم عن قانون طبيعي ثابت وأزلي عبر التاريخ غير خاضع للتغيرات الاجتماعية والتاريخية،

ومن هذه الخلفية يسعى علماء الاقتصاد الكلاسيك والنيوكلاسيك على السواء نحو البحث عن انتظامات Uniformities، وعن قوانين أزلية تحكم السلوك الاقتصادي، ونحو وضع نظرية في التوازن الاقتصادي Equilibrium يدّعون أن الواقع يكشف عنها، وهذا التوازن الذي يتكلمون عنه ليس سوى توازن وتكامل نظريتهم الاقتصادية نفسها لا توازن وتكامل الواقع، وفي النهاية تعبر فكرة التوازن لديهم عن التوازن النظري باستخدام المعادلات الرياضية والمسائل الحسابية، وبذلك ينغلق علمهم على نفسه ولا ينفتح أبدا على التنوع الاجتماعي للطبيعة الإنسانية والبعد التاريخي للنظم الاجتماعية.

كمـا ينقد فبلـن النيوكلاسـيك لاختزالهـم مفهـوم الثروة فـي مفهوم الثـروة النقدية ولنظرتهـم إلـى المنفعـة Utility على أنها الربـح المالي لا الوفرة والرخـاء الإنتاجي، وهـذا ما يـؤدي بهم إلى التعامل مع الإنتاج والتوزيع والتبادل ودوران رأس المال بلغة الأرقـام، تلـك الأرقام التـي يدخلونها فـي معادلات رياضيـة وجداول ورسـوم بيانية واعتقادهـم أن ما توصلوا إليـه من معادلات رياضية هو القوانيـن الاقتصادية الحاكمة لحيـاة البشـر يجعلهم يختزلـون غنى وتعقد الحياة البشـرية والتتابع السـببي التاريخي للحـوادث إلى تتابع منطقي لخطوات البرهان الرياضـي معتقدين أن هذا هو العلم في حين أنه هو الوهم بعينه [1].

---

١ ـ اعتمدنا فيما ذكرناه عن الاقتصاد النيوكلاسيكي ونقد الاقتصاد النيوكلاسيكي على كتاب د. أشرف منصور. الليبرالية الجديدة.

جون مينارد كينز

كان كينـز صافى التفكير، وواسـع الحيلة فى استـخدام النثر الانجليزي بقدر سـعة حيل أقرانه سـميث وبتنام ومالتس ومل،الأب والابن، ومارشال وفبلن، فربما باستثناء ريكاردو كانت تلك سمة مميزة لكل ذوى الأهمية الكبيرة في تاريخ الفكر الاقتصادي المتكلمين بالانجليزية غير أن النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقود كتاب معقد سيء التنظيـم غامض فى بعض المواضع، وهو ما أدركه كينز نفسـه حيـث ذكر أن الجمهور العام " وإن كان موضع ترحيب في النقاش، لا يعدو يلتقط الكلمات من وراء الأبواب " فى هذا الجهد ذي الطبيعة التقنية بالضرورة والذي يهدف إلى إقناع زملائه من الباحثين الاقتصاديين،ولـم يسـتجب لدعوة كينـز للإنصات غير عدد قليل للغاية من أشـخاص مـن الخارج ما يجعلـون البحث الاقتصادي مهنتهم،ومع ذلك فـإن الأفكار المحورية ليسـت عسيرة الفهم نسـبيًا، والمشـكلة الحاسـمة في الاقتصاد ليسـت كيفيـة تحديد أسـعار السـلع، ولا هي كيفية توزيع الدخل الناشـئ عن ذلك،وإنما المسـالة الرئيسـية هي كيف يتحدد مسـتوى الناتج والعمالة،فعندما يزيد الناتج والعمالة والدخل، يقل ما يسـتهلك من الزيادات الإضافية للدخل _ وبصياغة كينز التاريخية، فان الميل الحدي للاسـتهلاك يتناقـص، ومعنـى ذلـك أن المدخرات تزيد وليـس هناك ما يؤكـد ما كان الاقتصاديـون الكلاسـيكيون يقولون به من أنه بسـبب أسـعار الفائـدة المنخفضة، فإن هذه المدخرات سـوف تسـتثمر، أي أنها سوف تنفق، فهي قد يحتفظ بها من غير إنفاق لأسـباب متنوعة تكون انتكاسًـا لحاجة الفرد أو المؤسسـة للأصول السـائلة أو الرغبة فيها _مرة أخرى بعبارة كينز_، تفضيله للسيولة، وإذا تم ادخار الإيراد ولم ينفق فان اثر ذلك يكون إنقاص مجموع الطلب على السلع والخدمات _ الطلب الإجمالي الفعال_

وبالتالي على الناتج والعمالة، وهذا الانخفاض سيستمر إلى أن تقل المدخرات، وهذا يحدث عند الضغط من اجل زيادة الميل الحدي للإستهلاك، بل حتى عند فرض هذه السياسة وذلك عن طريق إنقاص الدخل وعند ذلك فإن المدخرات التي نقص حجمها يستوعبها مستوى الإنفاق الاستثماري الذي يهبط بسرعة أقل.

وكما هو الحال في وجهة النظر الكلاسيكية،فإن المدخرات والاستثمار يجب أن تكونا متساويتين، فالمدخرات يجب أن توازنها الاستثمارات، الفرق أن كلتيهما لم تعدا بالضرورة، أو حتى في العادة مساوية أحداهما للأخرى في حالة العمالة الكاملة،ولكي تصبح المدخرات مساوية للإستثمارات، وبذلك نضمن إنفاقا للمدخرات فان ذلك يتضمن دخولا متناقصة وحرمانًا،وينتج عن ذلك أن حالة التوازن في الاقتصاد لا تتحقق مع العمالة الكاملة الإلزامية، بل يمكن أن تتحقق في وجود مستويات مختلفة بل قاسية من البطالة، وأصبح ذلك معروفا _كما رأينا_ باسم توازن العمالة الناقصة كما كان شيئا يمكن رؤيته بالعين المجردة وغير المدربة في العام ١٩٣٦.

وكانت هناك نغمة نشاز أخرى من جانب كينز، فعندما تحدث البطالة في السياق الكلاسيكي وبعيدا عن أولئك العمال الذين يكونون في عملية تغير الوظائف أو خارج العمل بسبب عدم توافر المهارات والمتطلبات، فإن السبب المقبول هو أن الأجور تكون أعلي مما يجب تتسم بجمود مفرط وتكون نقابات العمال ومطالبها من الأسباب الظاهرة لذلك والعائد من إضافة عمال جدد أي الإيرادات الحدية من زيادة قوة العمل،لا يكفى لدفع الأجور المطلوبة، فإذا انخفضت الأجور على الرغم من أي مقاومة فان العاملين العاطلين سيعودون إلى العمل ولكن مع كينز لم يعد الأمر كذلك فما يصدق بالنسبة لصاحب العمل الفرد لا يصدق على الجميع، لنتذكر أن هذا هو ما يسميه الاقتصاديون أكذوبة التركيب وذلك عندما يتحدثون عن الاتجاه إلى المضي

من البسيط إلى المركب مثل الشئون المالية للأسرة إلى الشئون المالية للدولة، فلو أنت أصحاب الإعمال جميعًا خفضوا الأجور في وقت وجود بطالة فان تدفق القوة الشرائية سينقص بالسرعة نفسها التي تنخفض بها الأجور،ثم يؤدي نقص الطلب الفعال إلى الطلب الفعال إلى زيادة البطالة،ولا يمكن أن تعزى البطالة إلى ارتفاع الأجور ولا نقابات العمال، وقد كانت هناك على الأقل موافقة على هذه السياسة بالتحديد من جانب هربرت هوفر،وكذلك من جانب فرانكلن روزفلت الذي جاءت موافقته من خلال " قانون الإنعاش الوطني" فقد عارض كلاهما تخفيض الأجور، وقد عمد الاقتصاديون وفقا لعقيدتهم الكلاسيكية، إلى انتقاد الرئيسين بشدة، ولكن كينز رأى إن كلاهما كان على صواب.

ومع التشخيص جاء العلاج، فلم يعد في وسع الحكومات أن تنتظر حتى توفر قوى التصحيح الذاتي العلاج اللازم، فتوازن العمالة الناقصة يمكن أن يكون ثابتًا ومستمرًا،ولم يعد باستطاعتها الانتظار حتى تؤدى البطالة إلى خفض الأجور، فذلك يمكن أن يفضي إلى توازن عند مستوى أكثر انخفاضًا للناتج والعمالة، ولا يمكن أن يكون يعول على أسعار الفائدة المنخفضة لزيادة الاستثمار والإنفاق الاستثماري، فهي ربما لا تؤدي إلى تعزيز تفضيل السيولة،فلماذا يتخلى المرء عن المميزات المتمثلة في الاحتفاظ بالنقود السائلة فى مقابل عائد أسمى ؟ بل أقوى من ذلك هناك الحقيقة الواضحة للغاية في المشهد الاقتصادي الحالي، وحتى أسعار الفائدة المنخفضة بشدة عندئذ لم تؤد إلى تنشيط الاستثمار في وجود طاقة زائدة كبيرة وعدم وجود عائد معقول.

وبذلك ظل هناك سبيل واحد، هو تدخل الحكومة لرفع مستوى الإنفاق الاستثماري، أي قيام الحكومة بالاقتراض والإنفاق من اجل الإغراض العامة أي العجز المادي فهذا وحده يمكن إن يؤدي إلى كسر توازن العمالة الناقصة عن طريق إنفاق ــ إنفاق

عـن رضا_ مدخرات القطـاع الخاص التي لم تنفق، وكان ذلـك تأكيدا قويا لحكمة ما كان يجري عمله بالفعل حتى ضغط الظروف هذا هو صلب ما سمى "الثورة الكينزية"، وكينز لم يعرضها بهذا الشـكل فالمناقشـة الاقتصادية التي أعقبت نشـر النظرية العامة تصادمت بلا نهاية وبشـيء من المتعة مع ما في الكتاب من تعقيدات وغموض، وكان هناك قدر من الارتياح لدى رجال المهنة لإحاطة أفكار الكاتب بحجاب من الأحاجي والألغـاز، وهذا ما بـذل الباحثون المطلعون جهدًا للتمكن منه، ومن العسـير إن يتوقع من الشخص العادي إن يفهمه.

وهنـاك سـمة من سـمات "الثـورة الكينزيـة" مضت دون أن يشـير إليهـا الكثيرون: فالاقتصاديون الذين تأثروا بالأشـياء الكثيـرة التي تغيرت لم يتوقفوا ليتأملوا في الكثير الذي تبقى دون تغيير، ومن الآن فصاعدًا سـتكون الدولة مسـئولة عن الأداء الإجمالي للاقتصاد، ولا شك في انه سيكون هناك اختلاف بشان التدابير التي ينبغي أن تستخدم كما سيكون هناك اختلاف بشان مسؤولية الحكومة أو على الأقل مسؤولية البنك المركزي، ومضى دون رجعة الاعتقاد بان العمالة الكاملة التلقائية تتحقق عند الأسعار الثابتة، مع اسـتبعاد فتـرات الشـذوذ،ومع ذلك فان التعليـم والجدل حول كيفيـة تحقيق المعاملة الكاملة وثبات الأسـعار سيصبحان الآن فرعا خاصا ومستقلا منن فروع علم الاقتصاد الكلى وفى تقليص غير مستسـاغ بوجه خاص أصبح بعض الاقتصاديين يشـيرون إلى تخصصهم على أنه كلي وظل بعيدًا عن كينز دون إزعاج منه ما سوف يسمى الاقتصاد الجزئـي أو في لغـة مهنية دارجة منفـرة بالمثل، مجرد "جزئي" ففـي الاقتصاد الجزئي ظلت السوق على حالها، كما ظل على حاله كل من مؤسسة الأعمال والمنظم،كذلك ظل على حاله كل من الاحتكار،والمنافسـة، والمنافسـة غير الكاملـة ونظرية التوزيع، بإيجـاز ظل النظام الكلاسـيكي بلا مسـاس تقريبًـا، وهذا النظام يعمل فـي نطاق تدفق موجـه مـن الطلب، وفى داخل هـذا التدفق الموجـه ظلت الحيـاة الاقتصادية بلا تغير

يذكر،وظل توزيع القوة بين الشركات ونقابات العمال والمستهلكين على النحو الذي كان يتصوره الاقتصاد الكلاسيكي،وليست هناك حاجة إلى أن تتدخل الدولة في هذه الأمور بأكثر مما كانت تتدخل في الماضي.

لقد رفع كينز كابوس الكساد والبطالة عن عاتق الرأسمالية أو هكذا كانت رؤيته، وبذلك أزال السمة التي لم تستطع أن تفسرها والتي _كما رأى ماركس_ لم يكن باستطاعتها أن تتخطاها،وهذا كان كل شيء أو حتى الجانب الأكبر منه،وعندما ننظر إلى "الثورة الكينزية" على هذا النحو نرى أنها ليست مجرد شيء محدود، بل شيء محافظ بشدة.

وفي العام ١٩٣٥، وفي يوم الاحتفال برأس السنة، وردًا على رسالة من جورج برنارد شو يدعو فيها للانتباه إلى نقطة أثارها ماركس، أجاب كينز بقولة:"غير انك حتى تفهم وجهة نظري يجب أن تعرف أني أؤلف كتابًا عن النظرية الاقتصادية سيؤدى إلى جعل العالم كله يفكر بطريقة ثورية في المشاكل الاقتصادية، وأعتقد أن ذلك لن يحدث على الفور بل خلال السنوات العشر المقبلة،ولم يكن هذا التوقع بلا مبرر تمامًا، فقد حدث تغيير، ولكن على النقيض من التغيير الذي تنبأ به ماركس وحث عليه، كان الانجاز الذي حققه كينز هو مدى ما سمح به من بقاء الأمور على حالها.[1]

١- راجع جون كينيث. مرجع سابق: ص ٢٥٧_٢٦١.

تراجع الفكر الكينزي

علـى الرغـم من أن اضمحلال النظـام الكينزي كان يزداد وضوحـا فإنه ظل يمضى بشكل غير ملحوظ لفترة طويلة، فإن ما بدا متناسقا من الناحية الاقتصادية فى سير النظام، ثبت أنه غير متناسـق من الناحية السياسـية، فالانكماش والبطالة كانا يتطلبان زيادة فى النفقات العامة وخفضا للضرائب، وهما إجراءان مقبولان تماما من الناحية السياسـية، ومـن الناحية الأخرى كان تضخم الأسـعار يتطلب تخفيضا للنفقات الحكومية وزيادة الضرائب وهما أمران غير مقبولين سياسـيا، بالاضافة إلى أنه سـرعان ما تبين أنه ليس من السـهل إحداث أثرهما فى مواجهة الشـكل الحديث للتضخم؛ أى تضخم الأجور والأسعار، كما أصبح يسمى، فقد كانت السياسة الكينزية طريقا ذا اتجاه واحد، أو انها بدقة أكبر، كانت طريقا جبليا فسيحا يسمح بهبوط ممتع وسهل، ولكن صعوده يتطلب جهدا شاقا للغاية ومحفوفا بعدم اليقين.

وكان هناك سببان أساسيان لعدم الانتباه إلى ذلك فى معظم المناقشات الاقتصادية، فقد كانت " النظريات العامة" لكينز، فى المقام الأول، نتيجة لـ " الكساد الكبير" وكانت المشـكلة فى ذلك الوقت هى البطالة وانخفاض الأسـعار، ولكن الكينزيين الأوائل لا يولون إهتماما للتضخم، ولا للجوانب السياسية للتحكم فيه، وقد استمر هذا الإهمال وتفاقم نتيجة لتصاعد الفصل بين الاقتصاد والسياسة، فما كان يسمى فى القرن الماضى الاقتصاد السياسـى بات يسـمى " علم الاقتصاد " أخذا بما قال به ألفريد مارشال، ومن بـاب الحرص الشـديد على تثبيت سـمعة الاقتصاد كعلم، بات تدريـس الاقتصاد وما يقدمه من مشورة بشأن السياسات، منفصلا بدرجة أكثر حدة عن القيود السياسية.

وفى الولايات المتحدة، لم يكن التضخم فى الواقع يمثل مشـكلة طوال السـنوات

الخمس والعشرين الطيبة، فإذا استثنينا فترات الضغط القصيرة على الأسعار نتيجة للحرب الكورية، فإن الأسعار لم تشهد غير ارتفاعات طفيفة فحتى العام ١٩٦٦ كانت الزيادة لا تتجاوز نقطة أو نقطتين فى المائة سنويا فى "الرقم القياسي" لأسعار المستهليكن، وكالعادة، لم يشغل الباحثون الاقتصاديون انفسهم بأمور ليس من الواضح أنها مصدر للمتاعب.

غير أن معدل التضخم بدأ فى التسارع بعد العام ١٩٦٦، إذا ارتفع بأكثر من ست نقاط فى المائة بين العامين ١٩٦٩ و١٩٧٠، وبما يقرب من ثماني نقاط بين العامين ١٩٧٢ و١٩٧٣، وبما يقرب من أربع عشرة نقطة فى المائة من العام ١٩٧٤ إلى العام ١٩٧٥، ومن هذه الزيادة الأخيرة ظهرت عبارة" التضخم المؤلف من رقمين"، وكان ذلك بمنزلة كارثة فى التعبيرات الاقتصادية الأمريكية.

و فى هذه الظروف الجديدة أصبح عدم التناسق السياسي ظاهرًا تمامًا، فبينما كان المستشارون الاقتصاديون للرئيس قد جاءوا ذات اليوم إلى مكتبه ليؤكدوا المزايا النسبية لخفض الضرائب أو زيادة النفقات العامة، أصبحوا الآن يتكلمون عن زيادة الضرائب وخفق الإنفاق، وبينما كان ظهورهم فى البيت الأبيض ذات يوم يلقيالترحيب، أصبح الآن مصدرا للبؤس والكآبة، وبات من اللازم إرجاؤه بأى ذريعة، مهما تكن بعيدة عن التصديق.

ومع ذلك كانت هناك مشكلة أخرى وأشد خطورة فى كل البلدان الصناعية، هى الشكل الجديد للتضخم الذى اتخذ صورة زيادات فى الأسعار والأجور نتيجة للتفاعل فى الاقتصاد الحديث بين منظمات ضخمة، فمع تركز الصناعة حققت الشركات قدرا كبيرا للغاية من السيطرة على أسعارها وهى سيطرة كان الاقتصاد الأرثوذكسي يعزوها إلى الاحتكار الكامل أو احتكار القلة، ولكنه لا يسلم بوجودها الكامل فى الحياة

الواقعيـة، وكانـت نقابـات العمال قد حققت سـيطرة كبيرة على الأجـور وما يصل بها مـن مزايا لأعضائها، ونتيجـة للتفاعل بين هذه الكيانات جاءت قـوة تضخيمية جديدة وقويـة، وهـى ما يحدثـه الضغط الصعودي لتسـويات الأجور من أثر في الأسـعار وما يحدثـه الجـذب الصعودي للأسـعار وتكاليف المعيشـة مـن أثر في الأجـور، وكانت تلك هي دينامية التفاعل التي أصبحت تسـمى الارتفاع الحلزوني للأجور والأسعار، و من أجل مسايرة هذا الوضع الدينامي خلفت الثورة الكينزية ورائها تركة سلبية للغاية، ذلـك أن تحديد الأجور والأسـعار كان إحدى ظواهر الاقتصـاد الجزئي، وهو اقتصاد كان كينز قد فصله وتركه لأرثوذكسـية السـوق الكلاسـيكية، ووفقـا للاقتصاد الجزئي الأرثوذكسـي فإن حدوث التصاعد الحلزوني للأجوروالأسعار لم يكن ممكنا، منتجو السلع والأجور التي يدفعونها لعمالهم كانت لا تزال خاضعة لقوى السوق، وهى قوى لـم يكن المنتجون يتحكمون فيها، وإن هم تحكموا فيها كما في حالة الاحتكار الكلي أو احتكار القلة، فإنما يكون ذلك من اجل تعظيم الأرباح لاستعادة الزيادة في تكاليف الأجور التي تفرضها عليهم نقابات العمال.

وهكذا فإن فصل الاقتصاد الجزئي من مجالات اهتمام علم الاقتصاد والسياسـات الكينزية أدى إلى وجود نموذج للاقتصاد الجزئي لايمكن أن يعزى إليه دور تضخمي، وكان هـذا الفصـل مهمـا، لأنه كان فـى صلب الحل الوسـط الكبير بين كينـز والتراث الكلاسـيكي، الحـل الوسـط الذى حافظ علـى صلة الوصل بالسـوق، وكان التسـليم بالدور التضخمي لحلزون الأجور والأسـعار يعني تدمير ذلك الحل الوسـط، وأسـوأ مـن ذلـك أنه كان يدعو إلى سياسـات_ مثل تقييد الأجور والأسـعار أو فرض ضوابط عليها_ تخضع السـوق لسلطة الدولة بدرجة أو بأخرى.

كمـا كان هنـاك اعتراض آخر، فقـد كان من الواضح تماما ان الشـركات في قدرتها

علـى التأثيـر في الأسـعار والاجور، فضلا عـن قدرتها في التأثير في المسـتهلكين عن طريـق الإعلان ومهارات البيـع، أصبح لها الآن (في اقتران مـع نقابات العمال) تأثير كبيـر فـى تخصيص رؤوس الأموال والأيـدى العاملة والمـواد، أي تخصيص الموارد الاقتصادية، وهذا أيضا أمر لم يكن ممكنا التفريط فيه، وعلى ذلك قيل، بكل جدية، إن فرض أي قيود على الاجور والأسعار يعتبر تدخلا فى تخصيص الموارد.

وفي أوروبا (في ألمانيا والنمسا وسويسرا وهولندا وإسكنديناڤيا) وفى اليابان، كان الحل الوسـط الكينزي، أى فصل الاقتصاد الجزئي باعتباره المحمية المميزة للسـوق، أقـل تأثيـرا مما كان عليـه في بريطانيا والولايـات المتحدة، وعلى ذلـك فعندما أصبح التضخم يشـكل تهديدًا متزايدًا فى السـبعينيات قبلت تلك البلدان باستعداد أكبر الأثر التضخمـي للتفاعـل بين الأجور والأسـعار، وترتبت على ذلك نتيجـة أخرى وهى أن الخطوات الرامية إلى الحد من زيادات الأجور بحيث تبقى فى نطاق ما يمكن دفعه في ظل هيكل الأسـعار القائم باتت سياسة عادية مقبولة، وفى النمسا، وهي أكثر الحالات تقدما ونجاحا تم وضع ضوابط للأجور ونظام مقابل لها لكبح أسعار الشركات ونفذت بشـكل رسمي من خلال ما سمي " سياسة السـوق الاجتماعية"، أما فى البلدان أخرى فقد كان هذا الإجراء يتخذ في إطار أقل رسـمية، إذ كان التفاوض حول الأجور يجري داخل إطار الأسعار القائمة مع السعي بوجه عام إلى بقاء تلك الأسعار ثابتة.

وفى الولايات المتحدة وبريطانيا، وكذلك فى كندا، بذلت فى تلك السنوات جهود طوعيـة وبعض الجهـود القانونية لكبح جماح التصاعد الحلزوني للأجور والأسـعار، وفـى القترة ما بيـن العامين ١٩٧١ ـ ١٩٧٣ أدخلت إدارة ريتشـارد نيكسـون ضوابط رسمية للأجور والأسعار، وكانت ـ في اقتران مع سياسة مالية ونقدية متساهلة ـ عونا هائـلا لـه فى انتخابات العـام ١٩٧٢، ولكن لم يكـن هناك من ينظر إلـى تلك الجهود

على أنها جهود جادة أو مشروعة، فهي لم تكن أكثر من خطوات مؤقتة، حكيمة أو غير حكيمة ترمي إلى معالجة الأمور إلى أن تتمكن سياسة الاقتصاد الكلي الكينزية بطريقة ما، من أداء مهمتها المقررة في الجمع بصورة معقولة بين العمالة الكاملة والأسعار الثابتة، ولم تكن نقابات العمال ولا دوائر الأعمال في الدول المتحدثة بالإنجليزية مستعدة لقبول تدخل الحكومة في الأجور والأسعار، فقد كان المدافعون التقليديون عن سلامة سوق الاقتصاد الجزئي يجدون بالقطع حلفاء أقوياء[1].

١- راجع جون كينيث. مرجع سابق: ص ٢٩٥_٢٩٩.

نظرية الاقتصاد الإسلامي

نظرية الاقتصاد الإسلامي

مدخل:

ترى لماذا لا تتوافر الأعمال الإبداعية العميقة عن نظرية الاقتصاد الإسلامي في الساحات الفكرية والسياسية وبين أيدي رجال الدعوة والحركة الإسلامية في مصر والعالم العربي؟.

حقًا أن هناك تراجعًا فكريًا كبيرًا في كل المجالات الإبداعية التي يقتضيها العمل الإسلامي الواعي القويم في هذه المرحلة وكان لتقديم ما هو سياسي وحركي على ما هو فكري دورًا كبيرًا في هذا كما كان لضيق الظروف المادية على المبدعين دورًا كبيرًا أيضًا فكما أردد دائمًا فإن الفكر صناعة ثقيلة يلعب فيه عنصر رأس المال دورًا مشابهًا للدور الذي يلعبه في هذه الصناعة دون أن يعني هذا أن هناك من يعمل على تحدي ذلك.

ومع ذلك فهناك سبب كبير جدًا قد يصدم وعي القراء في عدم توافر هذه الأعمال في مجال الاقتصاد بالذات، هذا السبب هو أن الحديث عن نظرية الاقتصاد الإسلامي يقلب المائدة (الترابيزة) على الغالب الأعم من الإسلاميين أنفسهم وليس ذلك لأنه يهدد الأرض التي يقفون عليها والمراكز المالية التي يستندون إليها ولكن أكبر من هذا لأنه يضعهم وجهًا لوجه أمام أصحاب مراكز كبرى وذوي شأن عظيم يرتبطون بهم ويهدد هذا الحديث هذه المراكز وهذا الشأن ويقلب كل الأمور رأسًا على عقب.

فترى من يستطيع الآن أن يجاهر بهذا الحق ويتحدى كل هذا الزيف القائم الذي عمل على تطويع كل الحقائق النظرية للاقتصاد الإسلامي بالطريقة التي تتكيف بها مع الاقتصاد الحر أو اقتصاد السوق أو مع المسمى الصريح لكل ما سبق أي مع الرأسمالية العالمية، ونحن لن نستطيع هنا أن نذكر كل تلك الحقائق أو نعبر عن النظرية كاملة ولكننا سنقدم

فقط الشروط والأهداف والأطر العامة لتلك النظرية وما يقتضيه تطبيقها من شروط بالطريقة التي تتيح لنا بشكل أعمق فهم الموقف الإسلامي من الاقتصاد الليبرالي.

أولاً: شروط تطبيق الاقتصاد الإسلامي:

أن يكون نظام الحكم نظامًا إسلاميًا:

أن تكون المعايير القمعية السائدة معاييرًا إسلامية

الروح الجهادية المثابرة:

١. أن يكون نظام الحكم نظامًا إسلاميًا:

كما أردد دائمًا فإن الإسلام نظام شمولي لا تستطيع تطبيق أحكامه في مجال واحد دون باقي المجالات وإلا حدث خلل كبير في هذا المجال نفسه الذي تطبق أحكامه فيه، والمسألة في عالم الاقتصاد أكثر وضوحا فأنت لا تستطيع أن تطبق نظام اقتصادي إسلامي من أبرز عناصره أداء الزكاة والتكافل والتراحم بين أبنائه في ظل نظام سياسي يرفض تطبيق أحكام الإسلام ويضطهد دعاته وعلمائه ومفكريه أو في ظل نظام اجتماعي يختصر العلاقات الاجتماعية في التمحور حول الذات والصراع حول تحقيق أكبر قدر من الأرباح ولذلك لا يمكن تطبيق الاقتصاد الإسلامي إلا في إطار نظام حاكم يطبق الإسلام بكل شموله ولا يقف عند جانب واحد أو أكثر من جوانبه، كما أن الإسلام ليس مسئولاً عن مشاكل حضارية يفرزها التطبيق العملي لأنظمة حضارية مغايرة.

٢. أن تكون المعايير القيمية السائدة معاييرًا إسلامية

وهو فرع من الأول وإنما نذكره لإبرازه وتأكيده:

فسلوك الإنسان هو الذي يصنع الواقع الاقتصادي في المجتمع ولكن هذا السلوك

لا يمثل سوى إفراز للقيم السائدة فيه، وعلى الرغم من أن هذه القيم من المفترض أنها لا تمثل سوى انعكاسًا للتصور العقائدي السائد إلا أن الإلحاح العلماني الذي يتعمده الفكر العلماني المسيطر على أجهزة الإعلام الحكومية (وياللعجب تحت القيادة الإخوانية)والقنوات الإعلامية الخاصة للشركات الرأسمالية العالمية والمحكومة بأجهزة المخابرات المعادية، أقول هذا الإلحاح العلماني يعمل على فصل هذه العلاقات العضوية بين هذا التصور العقائدي والقيم السائدة في المجتمع في الوقت الذي يتم فيه ترسيخ قيم برجماتية نفعية بديلة تجعل من المال ترمومترًا اجتماعيًا لقياس القيمة الحقيقية للبشر وتسقط كل القيم الأخرى المستمدة من الدين من حسابات البشر فضلاً عن تسعير الغرائز وبث بروح الأنانية والسيطرة والعنف في نفوس الناس، ومن المستحيل بالطبع قيام نظام اقتصادي إسلامي في ظل تلك الظروف القمعية بل لا يمكن تطبيق نظام اقتصادي إسلامي بوجه خاص إلا في ظل منظومة قيمية إعلامية مساندة له مستمدة من المنظومة القيمية الإسلامية.

٣. الروح الجهادية المثابرة:

وهو شرط متضمن فيما هو قبله أيضًا ونذكره أيضًا هنا لإبرازه وتأكيده.

ـ أن تتوفر في الأمة الروح الجهادية المثابرة المستمدة من الإسلام والتي تتحمل الصبر والعنت من أجل صناعة مستقبل وكيان اقتصادي قوي ومتحدي.

وهذا الكلام الأخير بالذات قد يبدو لبعض الرائين كلامًا رومانسيًا أو عاطفيًا لا يتناسب مع الحديث عن علم الاقتصاد الذي شاع أن الحديث فيه يدور حول لغة الأرقام.

وأجيب عن ذلك بأن المسألة بخلاف ذلك تمامًا، فنظرًا لأهمية هذا الشرط فقد كتب عنه المفكر الإسلامي الكبير مالك بن نبي كتابًا كاملاً حيث أن كتابه (المسلم في

عالم الاقتصاد) قد لا يدور فيه الحديث إلا حول هذا الموضوع ولذلك فسوف نستند إلى عباراته هو نفسه في الكشف عن أهمية هذا العامل.

يقول مالك بن نبي:

"إن التفسير الاقتصادي للأوضاع الموجودة في العالم من تقدم وتخلف لا يعطينا فكرة صحيحة عن كيفية معالجة التخلف، لأنه يربط الأشياء بأسباب قاصرة، لا يمكن لتجربة ناجحة أن تقوم على أساسها لا في إندونيسيا ولا في غيرها من البلاد الإسلامية ومن هنا يتضح لنا، كم يجدر بمن يتصدى لقضية التخلف في العالم الإسلامي ألا يطرحها ضمن نطاق اقتصادي يضيق غالبًا عن تقييم الطريق الأيسر لحلها، خصوصًا إذا اقترنت النظرة الاقتصادية بانتظار المال من الخارج، حتى أنه يكون غالبًا ورطة سياسية، وإن لم يأت يكن بمثابة معطل لقيام النهضة،،، ويمكن القول أنه بقدر ما استفدنا من تجارب العالم الثالث في العقود الأخيرة إن إهمال أو تجاهل قضية الإنسان هي من الأمور التي أفقدت هذه التجارب الشرط الأساسي لنجاحها مثل ما حدث لمخطط (شاخت بإندونيسيا) [1].

وشاخت هذا هو الذي خطط لمشروع النهضة في ألمانيا بعد تدميرها في الحرب العالمية الثانية وحقق المعجزة الألمانية ولكنه فشل في إندونيسيا،

ويقول مالك بن نبي في موضع آخر:

"إن التغيرات التي نشاهد نتائجها بعد مدة طويلة في عالم الاقتصاد، أحيانًا هي في جوهرها تغيرات حضارية تعتري القيم والأدواق والأخلاق في منعطفات التاريخ، فتتغير معالم الحياة بتحول الإنسان نفسه في إرادته واتجاهه عندما يدرك معنى جديدًا لوجوده في الكون".

١- المسلم في عالم الاقتصاد: ص٥٧: ٥٨.

وهـذا التحـول لا يؤثر في عالم الأشياء، ولا فـي المعقولات التـي يتضمنها عالم الأفكار بوصفة أنماطات تطبيقية أي لا يؤثر في عالم الاقتصاد بنوعية_الشئ المصنوع والفكـرة الدالـة على طريقة صنعـة_ ما لم يؤثر في محتوى النفـوس ذاتها طبقًا للآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

ولو تدبر أهل الاختصاص في الاقتصاد من المسلمين هذه الآية، أدركوا أنها تصنع هـذه القضية وغيرها مما يخص أوضاع المجتمعات أولاً في مستوى تغير مسـوغات الوجود في المجال النفسي، وفي كلمة واحدة وبصورة أوضح في المستوى الحضاري، ولو تدبروا أيضًا بعض الدراسات المتعمقة في البحث عن جذور الاقتصاد لوصلوا إلى النتيجة النظرية نفسـها، أي أن الاقتصاد ليس قضية إنشـاء بنك وتشييد مصانع فحسب بل هو قبل ذلك تشييد الإنسان وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات[1].

أهداف الاقتصاد الإسلامي

مدخل:

في عام ١٩٩٣ أصدرت كتابًا عنوانه (الصراع حول المادة وجوهر الحياة) والكتاب مفقود مني الآن وأرجو ممن لديه نسخة منه أن يمكني من الحصول على نسخة مصورة منها. وهذا الكتاب أهمل إهمالاً شديدًا نقدًا وقراء فلم يكتب عنه شيئًا ذو قيمة ولـم يبع فـي مراحله الأولى سـوى نسـخ معدودة ولم يكـن ينتبه إليه أحد حتـى أبلغتني إحدى دور النشـر أن هناك اندونيسـيين من الشباب يتهافتون على شـراء هذا الكتاب فقابلت بعضهم وسـألته عن سـر ذلك فقالوا لي أن هناك مسئولين في إحدى المدارس الدينية فـي اندونيسـيا هم الذين وجهوهم لشـراء ذلك الكتـاب وأنهم يقومـون الآن بترجمته

١- المرجع السابق: ص٥٩.

فسعدت كثيرًا أن هناك من انتبه لأهمية هذا الكتاب ليتم الانتفاع به، وهو يدور في مجمله حول قضية واحدة هو هدف النشاط الإنساني في الإسلام بوجه عام والتوازن بين الدنيا والآخرة، والعمل على فهم الأحاديث التي تحث على العمل للآخرة والزهد في الدنيا في ظل الآيات والأحاديث التي تتناول موضوع الدنيا والآخرة وناقشت في هذا السياق مفكرين إسلاميين كبار من القديم والحديث منهم على ما أذكر أبو حامد العزالي ووحيد الدين خان وعلي شريعتي.

وبعد أن انتهيت من هذا الفهم العام للقضية وجدت نفسي أمام مدخل فريد لبلوغ غاية عظيمة الأهمية وهي الوصول للإجابة عن السؤال التالي: ما هي غايات النشاط الاقتصادي في الإسلام؟ فأفردت لذلك فصلاً أخيرًا في ذلك الكتاب والآن أجد نفسي استعيد السؤال ثانية بل إنني ربما لم أطرحه سابقًا في ذلك الوقت إلا لكي تكون إجابته جاهزة للحضور على الدوام كي توضع في مكانها المناسب بين الأطراف العامة للنظرية الاقتصادية في الإسلام.

والخلاصة المستخلصة من هذه الغايات أن فكرة أن الغاية من النشاط الاقتصادي ما هي إلا تحقيق أكبر قدر من الأرباح أمر لا علاقة له بالإسلام على الإطلاق والذين يتحدثون عن التشابه،، وأحيانًا يقولون التطابق بين الاقتصاد الليبرالي والاقتصاد الإسلامي باستثناء بعض القضايا القليلة مثل قضية الربا والاحتكار لا ينسف فكرهم من الأساس هذا الخلاف حول غايات الإسلام نفسه من النشاط الاقتصادي.

إن الله لم يبعث نبيه وينزل قرآنه كي يدور النشاط الإنساني كله من أجل تحقيق أكبر قدر من الأرباح في أيد حفنة قليلة من الرأسماليين على حساب إلحاق المظالم بالمليارات من البشر بل وقال في ذلك قرآنًا قاطعًا: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم).

بـل إن هـدف تحقيـق أكبر قـدر من الأربـاح كغاية للنشـاط الاقتصادي ليـس هدفًا إسلاميًا خالصًا حتى ولو لم يؤد ذلك إلى تحقيق ظلم لأحد "وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا".

ويرى بعض الباحثين أن عدم اسـتهداف الاسـلام تحقيق أكبر قـدر من الأرباح هو ما يفسـر لماذاحدث التراكم المادي لدى الحضارة الغربية ولم يحدث لدى الحضارة الإسلامية عندما ملكت زمام الدنيا.

والآن نستطيع أن نلخص هذه الغايات في التالي:

* تحقيق الحياة الطيبة.

* بلوغ القدرة على القيام بالأركان الكاملة في الإسلام.

* تحقيق القدرات المادية المعينة على العلم والبحث والاستكشاف.

* بلوغ أكبر قدر ممكن من القدرات العسكرية لإرهاب عدو الله والمسلمين.

١. تحقيق الحياة الطيبة.

آية ٩٧ سورة النحل

والتي يفسرها حديث الرسول ص : إن لبدنك عليك حقًا.

٢. تحقيق القدرة على القيام بأركان الإسلام كاملة

يوجب الإسـلام على المسـلمين القيام بأركانه الخمسة:الشـهادة، الصلاة، الصيام الزكاة، الحج.

ولكـن هنـاك ركنان من هـذه الأركان يتطلب القيـام بهماامتلاك قدرا مـن المال قد لايتوافـر للكثير مـن الناس ومع ذلـك يظل القيام بهذيـن الركنين طموحا قائمايشـغل

عقل المسلم وقلبه القيام به ليلا ونهارًا أو هكذا ماينبغي أن يكون، ومن ثم يظل ذلك دافعا له لبلوغ القدرات المادية التي تمكنه من تحقيق القيام بهذين الركنين مما يدفعه أويدفع جموع المسلمين غير القادرين بوجه عام للعمل على بلوغ تلك القدرات الأمر الذي يعني أن تحقيق القدرةعلى القيام بأركان الإسلام كاملة هو أحدغايات النشاط الاقتصادي في الإسلام.

٣. تحقيق القدرات المادية المعينة على العلم والبحث والاستكشاف

يقول تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ﴾.

ويقول تعالى: ﴿ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾.

ويقول تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴾.

إن البعض عندما يقرأ الآيات المتعلقة بدعوة الإسلام للعلم قد يعتقد أنها دعوة للعلوم كافة بوجه عام ولكن المدقق في الآيات سيجد أنها فضلاً عما سبق تدعو للعديد من العلوم بشكل مباشر.

أنظر مثلاً قوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ .

وقوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴾.

وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾.

أو ليس في هذه الآيات دعوة مباشرة لتعلم علم الأحياء والأنثرابولوجي والتاريخ وفي قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ وقوله تعالى ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ وقوله: ﴿ لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾.

أوليس في هذه الآيات دعوة مباشرة لتعلم علوم الفلك والفيزياء والحساب والهندسة وهكذا،،،

إن المطلعين على العلوم الحديثة يقفون مندهشين أمام دعوة هذه الآيات وأمثالها لهذه العلوم منذ أربعة عشر قرنًا ولكن المعنى المقصود من ذلك في سياق حديثنا هو أن الدعوة إلى هذه العلوم يقتضي توافر إمكانات اقتصادية كبيرة للإعانة على تحصيلها وهو الأمر الذي يجعل من القدرة على تحصيل هذه العلوم غاية في ذاتها لتوجه النشاط الاقتصادي في الإسلام وإن كانت هي نفسها من جهة أخرى تعين على تحقيق هذا النشاط الاقتصادي،

٤. بلوغ القدرات المادية المعينة على تحقيق أكبر قدر ممكن من القدرات العسكرية

لقد أمرنا الله بأن نعد ما استطعنا من قوة لإرهاب عدو الله وعدونا وغيرهم ممن لا نعلمهم وذلك في قوله تعالى: (وأعدو لهم من استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ولكن الله يعلمهم)،

والأمر الواقعي أن الإعداد لهذه القوة العسكرية يحتاج إلى إمكانات مادية عالية تضع الشعوب في حرج شديد عند الاحتياج إليها ومن ثم فإن الأمر لنا بإعداد ما نستطيع من قوة هو في حد ذاته أمر لنا بأن يكون بلوغ القدرات المادية المعينة على تحقيق غاية من أهم غايات النشاط الاقتصادي في الإسلام.

الأطر العامة للاقتصاد الإسلامي

* المال مال الله.
* الملكية الخاصة ملكية وظيفية.
* الملكية العامة لصالح الأمة.
* النشاط الاقتصادي موجه من الدولة لتحقيق الغايات الإسلامية.
* الاقتصاد الإسلامي اقتصاد غير ترفي.
* توزيع ما قبل الإنتاج
* توزيع ما بعد الإنتاج.
* وجوب أن يكون هدف المشاركة برأس المال هو الإنتاج وليس مجرد الحصول على ربح.
* عند الضرورة لا مال لأحد.

١.المال مال الله

يقول تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ﴾.

ويقول أيضًا: ﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُل لِّلَّهِ ﴾.

ويقول أيضًا: ﴿ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾.

ويقول أيضًا: ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾.

وهذا يعني أن علاقة الإنسان بالمال هي علاقة استخلاف من الله وسواء كان المال في يد الفرد أو الجماعة أو الحاكم فإن التحكم فيه ليس تحكمًا مطلقًا وإنما هو مقيد بمسئوليات استخلاف الله لهؤلاء في هذا المال.

٢.الملكية الخاصة ملكية مقيدة ومسئولة ومصونة

فالملكية الخاصة في الإسـلام ليسـت ملكية مطلقة يفعل بها الإنسـان ما يشـاء فلا يجوز إسراف المال إسرافًا طائشًا (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم).

وهو الأمر الذي يستتبع من باب أولى عدم جواز تدمير المال من مالكه.

كما لا يجوز استخدامه فيما يؤدي إلى الإضرار بالمسلمين والأهم حيث (لا ضرر ولا ضرار).

وهي ملكية مسـئولة بأداء الفريضة التي عليها وهي فريضة الزكاة (وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين).

(وما لكم لا تنفقوا في سبيل الله ولله ميراث السماوات والأرض).

بـل هي مسـئولة بما هـو فوق الزكاة عنـد الاحتيـاج الضروري لأمة الإسـلام، كما سنذكر لاحقًا بإذن الله.

ولكـن علـى الجانب الآخر فـإن الملكية الخاصـة داخل هذه الأطـر مصونة صيانة مشددة حيث يقول الرسول s في صحيح مسلم: (كل المسلم على المسلم حرام ودمه وماله وعرضه).

وحيث يقول أيضًا: (ومن قتل دون ماله فهو شهيد).

٣.أهداف الملكية العامة هي تحقيق غايات النشاط الاقتصادي في الإسلام:

وسـنتحدث هنا عن نوعين عامين من الملكية همـا الملكية العامة للدولة والملكية العامـة لمجموع المسـلمين والأولى هي ملك عام للدولة يمكـن لولي الأمر التصرف فيها لأغراض عامة أو خاصة أو لبعض الأفراد بحسب أولويات تحقيق مصالح الدولة

والثانيـة فهـي ملكيـة عامة لمجموع المسـلمين ومن ثم فلا يجوز إنفاقهـا إلا في نطاق الصالح العام لهم.

وكل ما لا يقع عليه حق خاص لأفراد أو الشـركات مثل حق الملكية أو الانتفاع أو الارتفاق هو ملك عام للدولة الإسلامية مثل المرافق العامة والأراضي الميتة والأراضي الصحراويـة والبحار والأنهار وما بداخل كل ذلك من ثروات وكل ذلك يجب أن يدار النشاط الاقتصادي به بما يحقق غايات النشاط الاقتصادي في الإسلام.

ليس هذا فقط فإنه قد يمتد نطاق الملكية العامة بقدر يسمح إلى ضم بعض الملكيات الخاصة إليه بتعويض عادل إذا تعارض وضع هذه الملكيات مع المصالح العامة للدولة والأساس الأول لهذا الموضوع أن لولي الأمر نقل ملكية الأشخاص من بعضهم البعض نفيًـا لوقـوع الضرر بينهم مثال ذلك أنه كان لسـمرة بن جندب نخل في بسـتان رجل من الأنصار، وكان سـمرة بن جندب يدخل على الرجل ومعه أهله فيؤذيه فشـكا الأنصاري ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ لسمرة بن جندب: بع هذا نخله.

كمـا يمكن الانتفـاع بالملكية الخاصة لأحد الأشـخاص انتفاعًـا لا يضر بمصلحة ذلـك الشـخص حتى لو عارض هـو ذلك، فقد روى مالك فـي الموطأ أن الضحاك بن خليـة أراد أن يمـر بنهر له في أرض محمد بن مسـلمة، فأبى محمـد فقال الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة تشـرب به أولاً وآخرًا وهو لا يضرك فقال محمد لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك فأمر أن يمر به ففعل الضحاك.

والشاهد هنا أنه: إذا كان للدولة نقل بعض الملكيات الخاصة من بعض الأشخاص لغيرهـم أو تقرير حق الانتفاع لصالـح آخرين وذلك بالموازنة بين المصالح والإضرار بينهـم فـإن نقـل أو تقرير ذلك لصالـح جموع المسـلمين أولى وأعـم ويدخل في هذا الموضوع أيضًا موضوع حمى الأرض.

حمى الأرض:

ويضرب الفقهاء في هذا السياق المثال بأنه كان العزيز في الجاهلية يعصب جانبًا من الأرض ذو الكلأ فيعلن أنه قد حمى ذلك الجانب من الأرض فيصبح له وحده ولا يجرؤ أحد أن يدعي فيه أبله، ولما جاء الإسلام هذب هذا الأمر ووضعه في موضعه الصحيح وفي ذلك قال رسول الله s فيما رواه البخاري وأبوداود (لا حمى إلا لله ورسوله) أي لا حمى إلا على مثل ما حماه رسول الله لصالح المسلمين كافة، لا على مثل ما كانوا يحمونه في الجاهلية.

وقد حمى رسول الله s مكانًا قريبًا من المدينة اسمه النقيع وجعله نخيل المسلمين من المهاجرين والأنصار للغزو في سبيل الله.

ولما جاء أبوبكر رضي الله عنه حمى قرية وهي من قرى المدينة وعلى بعد ثلاثة أميال منها، وقد حماها لإبل الصدقة أي الإبل المجموعة من الزكاة، وجاء بعده عمر بن الخطاب وحمى مكانًا ثالثًا اسمه نقيع الخضمات وهو غير النقيع الذي حماه رسول الله s وقد حماه رضي الله عنه للخيل والإبل المعدة للجيش.

وكما يقول ابن قدامة فإن "سَائِرُ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ، لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَحْمُوا لِأَنْفُسِهِمْ شَيْئًا، وَلَكِنْ لَهُمْ أَنْ يَحْمُوا مَوَاضِعَ لِتَرْعَى فِيهَا خَيْلُ الْمُجَاهِدِينَ، وَنَعَمُ الْجِزْيَةِ، وَإِبِلُ الصَّدَقَةِ وَضَوَالُّ النَّاسِ الَّتِي يَقُومُ الْإِمَامُ بِحِفْظِهَا، وَمَاشِيَةُ الضَّعِيفِ مِنْ النَّاسِ، عَلَى وَجْهٍ لَا يَسْتَضِرُّ بِهِ مَنْ سِوَاهُ مِنْ النَّاسِ. وَبِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَمَالِكٌ، وَالشَّافِعِيُّ فِي صَحِيحِ قَوْلَيْهِ، وَقَالَ فِي الْآخَرِ: لَيْسَ لِغَيْرِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنْ يَحْمِيَ؛ لِقَوْلِهِ: "لَا حِمَى إلَّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ" . وَلَنَا أَنَّ عُمَرَ وَعُثْمَانَ حَمَيَا، وَاشْتَهَرَ ذَلِكَ فِي الصَّحَابَةِ، فَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِمَا، فَكَانَ إجْمَاعًا.

وَرَوَى أَبُو عُبَيْدٍ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، أَحْسِبُهُ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَتَى أَعْرَابِيٌّ عُمَرَ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، بِلَادُنَا قَاتَلْنَا عَلَيْهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَأَسْلَمْنَا عَلَيْهَا فِي الْإِسْلَامِ، عَلَامَ تَحْمِيهَا؟ فَأَطْرَقَ عُمَرُ، وَجَعَلَ يَنْفُخُ، وَيَفْتِلُ شَارِبَهُ، وَكَانَ إِذَا كَرَبَهُ أَمْرٌ فَتَلَ شَارِبَهُ، وَنَفَخَ فَلَمَّا رَأَى الْأَعْرَابِيُّ مَا بِهِ جَعَلَ يُرَدِّدُ ذَلِكَ فَقَالَ عُمَرُ: الْمَالُ مَالُ اللَّهِ، وَالْعِبَادُ عِبَادُ اللَّهِ، وَاللَّهِ لَوْلَا مَا أَحْمِلُ عَلَيْهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا حَمَيْتُ شِبْرًا مِنْ الْأَرْضِ فِي شِبْرٍ. وَقَالَ مَالِكٌ: بَلَغَنِي أَنَّهُ كَانَ يَحْمِلُ فِي كُلِّ عَامٍ عَلَى أَرْبَعِينَ أَلْفًا مِنْ الظَّهْرِ. وَعَنْ أَسْلَمَ، قَالَ: سَمِعْت عُمَرَ يَقُولُ لِهُنَيٍّ حِينَ اسْتَعْمَلَهُ عَلَى حِمَى الرَّبَذَةِ: يَا هُنَيُّ، اُضْمُمْ جَنَاحَك عَنْ النَّاسِ رَأَى الْأَعْرَابِيُّ مَا بِهِ جَعَلَ يُرَدِّدُ ذَلِكَ، فَقَالَ: وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا مُجَابَةٌ. وَأَدْخِلْ رَبَّ الصَّرِيمَةِ وَالْغَنِيمَةِ، وَدَعْنِي مِنْ نَعَمِ ابْنِ عَوْفٍ وَنَعَمِ ابْنِ عَفَّانَ، فَإِنَّهُمَا إنْ هَلَكَتْ مَاشِيَتُهُمَا رَجَعَا إلَى نَخْلٍ وَزَرْعٍ، وَإِنَّ هَذَا الْمِسْكِينَ إنْ هَلَكَتْ مَاشِيَتُهُ، جَاءَ يَصْرُخُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ. فَالْكَلَأُ أَهْوَنُ عَلَيَّ أَمْ غُرْمُ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ، إنَّهَا أَرْضُهُمْ قَاتَلُوا عَلَيْهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَأَسْلَمُوا عَلَيْهَا فِي الْإِسْلَامِ، وَإِنَّهُمْ لَيَرَوْنَ أَنَّا نَظْلِمُهُمْ، وَلَوْلَا النَّعَمُ الَّتِي يُحْمَلُ عَلَيْهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، مَا حَمَيْت عَلَى النَّاسِ مِنْ بِلَادِهِمْ شَيْئًا أَبَدًا.

وَهَذَا إجْمَاعٌ مِنْهُمْ. وَلِأَنَّ مَا كَانَ لِمَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ، قَامَتْ الْأَئِمَّةُ فِيهِ مَقَامَ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – وَقَدْ رُوِيَ عَنْ النَّبِيِّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – أَنَّهُ قَالَ: "مَا أَطْعَمَ اللَّهُ لِنَبِيٍّ طُعْمَةً إلَّا جَعَلَهَا طُعْمَةً لِمَنْ بَعْدَهُ".

وَأَمَّا الْخَبَرُ فَمَخْصُوصٌ، وَأَمَّا حِمَاهُ لِنَفْسِهِ، فَيُفَارِقُ حِمَى النَّبِيِّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – لِنَفْسِهِ، لِأَنَّ صَلَاحَهُ يَعُودُ إلَى صَلَاحِ الْمُسْلِمِينَ، وَمَالَهُ كَانَ يَرُدُّهُ فِي الْمُسْلِمِينَ، فَفَارَقَ الْأَئِمَّةَ فِي ذَلِكَ، وَسَاوَوْهُ فِيمَا كَانَ صَلَاحًا لِلْمُسْلِمِينَ، وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَحْمُوا إلَّا قَدْرًا لَا يُضَيِّقُ بِهِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَيَضُرُّ بِهِمْ؛ لِأَنَّهُ إنَّمَا جَازَ لِمَا فِيهِ مِنْ الْمَصْلَحَةِ لِمَا يَحْمِي، وَلَيْسَ مِنْ الْمَصْلَحَةِ إدْخَالُ الضَّرَرِ عَلَى أَكْثَرِ النَّاسِ.*

٤.الدولة هي الموجه الأساسي للنشاط الاقتصادي في الإسلام

كما سبق فقد ذكرنا أن النشاط الاقتصادي له غايات محددة في الإسلام ومن ثم فإن الدولة في الإسلام هي التي تقوم على توجيه النشاط الاقتصادي لتحقيق هذه الغايات وهذا فارق أساسي بين النظام الإسلامي والنظام الرأسمالي الليبرالي الذي يترك للشركات والأفراد حرية تحديد غايات نشاط الاقتصادي ولكن لابد أن نذكر هنا أن دور الدولة في الإسلام هو تحديد الغايات العامة ثم ترك الشركات والأفراد حرية العمل في نطاق هذه الغايات وبذلك يختلف النظام الإسلامي عن النظام الاشتراكي من الناحية الأخرى ويضاف إلى هذا الخلاف أيضًا أن الدولة لا تحتكر ملكية وسائل الأرض ـ المصنع ـ الأدوات كما يحدث في ذلك النظام، فكما نرى أن الاقتصاد الإسلامي يقف في موقع وسط بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ويضيف إلى ذلك غاياته التعبدية السامية.

٥.الاقتصاد الإسلامي اقتصاد غير ترفي

يقول تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ وَأَتْرَفْنَٰهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴾ (المؤمنون ٣٣).

﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿١١﴾ فَلَمَّآ أَحَسُّوا۟ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ ﴿١٢﴾ لَا تَرْكُضُوا۟ وَٱرْجِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَآ أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَٰكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْـَٔلُونَ ﴾ (الأنبياء ١١-١٣).

﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُو۟لُوا۟ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ ۗ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَآ أُتْرِفُوا۟ فِيهِ وَكَانُوا۟ مُجْرِمِينَ ﴾ (هود ١١٦).

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴾ (سبأ ٣٤).

﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ﴾ (الزخرف ٢٣).

﴿ وَثُلَّةٞ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ ۝٤٠ وَأَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ۝٤١ فِي سَمُومٖ وَحَمِيمٖ ۝٤٢ وَظِلّٖ مِّن يَحۡمُومٖ ۝٤٣ لَّا بَارِدٖ وَلَا كَرِيمٍ ۝٤٤ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَبۡلَ ذَٰلِكَ مُتۡرَفِينَ ﴾ (الواقعة ٤٠-٤٥).

﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا ﴾ (الاسراء ١٦).

﴿ وَلَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ وَلَدَيۡنَا كِتَٰبٞ يَنطِقُ بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ۝٦٢ بَلۡ قُلُوبُهُمۡ فِي غَمۡرَةٖ مِّنۡ هَٰذَا وَلَهُمۡ أَعۡمَٰلٞ مِّن دُونِ ذَٰلِكَ هُمۡ لَهَا عَٰمِلُونَ ۝٦٣ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذۡنَا مُتۡرَفِيهِم بِٱلۡعَذَابِ إِذَا هُمۡ يَجۡـَٔرُونَ ﴾ (المؤمنون ٦٢-٦٤).

هـذه الأيـات هـي كل الأيـات التـي ورد بهالفـظ (تـرف) حصريا وهـي جميعا بلا استثناءتقرن التـرف بالظالميـن والكفارممـا يعنـي بشـكل قاطع أن صفـة الترف غير إسـلاميةومن ثم فـإن الأقتصاد الإسـلامي اقتصادغير ترفي أي أنه يتحتـم على الدولة الإسـلامية ألاتوجه نشـاطها الاقتصـادي إلى ما يحقق ترف البعـض ومن ناحية أخرى فإنها تبرز بشكل قاطع أن الحياة الاقتصادية المستهدفة للمسلمين هى الحياة الوسطى ما بين الحرمان والترف كما جاء بشـكل مباشـر فى قوله تعالى: (الإسـراء ٢٩) ولكن أهميـة الأيات التى تدين الترف بكل هذة الشـدة هنا هـى إبراز مدى خطورة الانحراف عن المنهج الاقتصادى الوسطى.

وعلى ما سبق فإن مسئولية الاقتصاد الإسلامى ليس توفير الحياة الاقتصادية الوسطى (الحياة الطيبة) فقط وإنما العمل على محاربة السلوك الاقتصادى الترفى أيضًا.

٦.توزيع الثروات في مرحلة ما قبل الإنتاج

من الغايات الأساسية للنشاط الاقتصادي في الإسلام عدم تركز الأموال في يد فئة محدودة

من المسلمين وذلك كما جاء في قوله تعالى: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم).

ومن أهم ما يمكن أن نشير إليه هنا في هذا الأمر الخطير ونحن نتحدث عن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي وهو نظرية الأراضي المفتوحة في الإسلام وهي تمثل أغلب الأراضي الزراعية في العالم الإسلامي بوجه عام لأن هذه النظرية تنفي كل البديهيات المتعارف عليها بصدد امتلاك الأراضي الزراعية.

لقد رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما تم فتح العراق والشام أن هذه الأراضي لا تأخذ حكم الغنائم كي تقسم على الجنود الفاتحين وإنما تبقى في يد أهلها يكون لهم فيها حق المنفعة في مقابل خراج يكون عليها ولا يملكون رقبة الأرض وإنما تكون ملكيتها للأمة أي لجماعة المسلمين وهذا الحكم له معنى خطر للغاية يمكن قياسه على أمور أخرى، سنؤجل الحديث عنه هنا.

إحياء الأرض الموات:

قال ابن قدامة في المغني:

"وَالْأَصْلُ فِي إحْيَاءِ الْأَرْضِ، مَا رَوَى جَابِرٌ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ" . قَالَ التِّرْمِذِيُّ: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وَرَوَى سَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ، وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ" . قَالَ التِّرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، وَرَوَى مَالِكٌ، فِي " مُوَطَّئِهِ "، وَأَبُو دَاوُد، فِي " سُنَنِهِ " عَنْ عَائِشَةَ مِثْلَهُ. قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ، وَهُوَ مُسْنَدٌ صَحِيحٌ، مُتَلَقًّى بِالْقَبُولِ عِنْدَ فُقَهَاءِ الْمَدِينَةِ وَغَيْرِهِمْ. وَرَوَى أَبُو عُبَيْدٍ، فِي " الْأَمْوَالِ " عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ، فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا" . قَالَ عُرْوَةُ:

وَقَضَى بِذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي خِلَافَتِهِ

[فَصْل لَا فَرْقَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالذِّمِّيِّ فِي الْإِحْيَاءِ].

(٤٣٣٣) فَصْلٌ: وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالذِّمِّيِّ فِي الْإِحْيَاءِ. نَصَّ عَلَيْهِ أَحْمَدُ. وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ، وَأَبُو حَنِيفَةَ. وَقَالَ مَالِكٌ: لَا يَمْلِكُ الذِّمِّيُّ بِالْإِحْيَاءِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ. قَالَ الْقَاضِي: وَهُوَ مَذْهَبُ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا؛ لِقَوْلِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "مَوَتَانُ الْأَرْضِ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ، ثُمَّ هِيَ لَكُمْ مِنِّي" . فَجَمَعَ الْمَوَتَانَ، وَجَعَلَهُ لِلْمُسْلِمِينَ. وَلِأَنَّ مَوَتَانَ الدَّارِ مِنْ حُقُوقِهَا، وَالدَّارُ لِلْمُسْلِمِينَ، فَكَانَ مَوَاتُهَا لَهُمْ، كَمَرَافِقِ الْمَمْلُوكِ

وَلَنَا عُمُومُ قَوْلِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ" . وَلِأَنَّ هَذِهِ جِهَةٌ مِنْ جِهَاتِ التَّمْلِيكِ، فَاشْتَرَكَ فِيهَا الْمُسْلِمُ وَالذِّمِّيُّ، كَسَائِرِ جِهَاتِهِ. وَحَدِيثُهُمْ لَا نَعْرِفُهُ، إنَّمَا نَعْرِفُ قَوْلَهُ: - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - "عَادِيُّ الْأَرْضِ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ، ثُمَّ هُوَ لَكُمْ بَعْدُ، وَمَنْ أَحْيَا مَوَاتًا مِنْ الْأَرْضِ، فَلَهُ دَفِينُهَا" . هَكَذَا رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، وَهُوَ مُرْسَلٌ، رَوَاهُ طَاوُسٌ، عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -. ثُمَّ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُرِيدَ بِقَوْلِهِ: " هِيَ لَكُمْ ". أَيْ لِأَهْلِ دَارِ الْإِسْلَامِ، وَالذِّمِّيُّ مِنْ أَهْلِ الدَّارِ، تَجْرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُهَا.

وَقَوْلُهُمْ: إنَّهَا مِنْ حُقُوقِ دَارِ الْإِسْلَامِ. قُلْنَا: وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الدَّارِ، فَيَمْلِكُهَا، كَمَا يَمْلِكُهَا بِالشِّرَاءِ، وَيَمْلِكُ مُبَاحَاتِهَا، مِنْ الْحَشِيشِ وَالْحَطَبِ وَالصُّيُودِ وَالرِّكَازِ وَالْمَعْدِنِ وَاللُّقَطَةِ، وَهِيَ مِنْ مَرَافِقِ دَارِ الْإِسْلَامِ.

وَمَا قَرُبَ مِنْ الْعَامِرِ، وَتَعَلَّقَ بِمَصَالِحِهِ، مِنْ طُرُقِهِ، وَمَسِيلِ مَائِهِ، وَمَطْرَحِ قُمَامَتِهِ، وَمُلْقَى تُرَابِهِ وَآلَاتِهِ، فَلَا يَجُوزُ إحْيَاؤُهُ، بِغَيْرِ خِلَافٍ فِي الْمَذْهَبِ. وَكَذَلِكَ مَا تَعَلَّقَ بِمَصَالِحِ الْقَرْيَةِ، كَفِنَائِهَا، وَمَرْعَى مَاشِيَتِهَا، وَمُحْتَطَبِهَا، وَطُرُقِهَا، وَمَسِيلِ مَائِهَا، لَا يُمْلَكُ بِالْإِحْيَاءِ. وَلَا نَعْلَمُ فِيهِ أَيْضًا خِلَافًا بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ. وَكَذَلِكَ حَرِيمُ الْبِئْرِ وَالنَّهْرِ وَالْعَيْنِ، وَكُلُّ مَمْلُوكٍ لَا يَجُوزُ إحْيَاءُ مَا تَعَلَّقَ بِمَصَالِحِهِ؛ لِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا

مَيْتَةً فِي غَيْرِ حَقِّ مُسْلِمٍ، فَهِيَ لَهُ" . مَفْهُومُهُ أَنَّ مَا تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ مُسْلِمٍ لَا يُمْلَكُ بِالْإِحْيَاءِ، وَلِأَنَّهُ تَابِعٌ لِلْمَمْلُوكِ، وَلَوْ جَوَّزْنَا إِحْيَاءَهُ، لَبَطَلَ الْمِلْكُ فِي الْعَامِرِ عَلَى أَهْلِهِ.

رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - "أَقْطَعَ بِلَالَ بْنَ الْحَارِثِ الْعَقِيقَ أَجْمَعَ"، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ قَالَ لِبِلَالٍ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمْ يُقْطِعْكَ لِتَحِيزَهُ عَنِ النَّاسِ، إِنَّمَا أَقْطَعَكَ لِتَعْمُرَ، فَخُذْ مِنْهَا مَا قَدَرْتَ عَلَى عِمَارَتِهِ، وَرُدَّ الْبَاقِيَ. رَوَاهُ أَبُو عُبَيْدٍ، فِي "الْأَمْوَالِ". وَذَكَرَ سَعِيدٌ، فِي "سُنَنِهِ": حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ رَبِيعَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ الْحَارِثَ بْنَ بِلَالِ بْنِ الْحَارِثِ، يَقُولُ: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَقْطَعَ بِلَالَ بْنَ الْحَارِثِ الْعَقِيقَ، فَلَمَّا وَلِيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، قَالَ: مَا أَقْطَعَكَ لِتَحْتَجِنَهُ، فَأَقْطَعَهُ النَّاسَ".

وَرَوَى عَلْقَمَةُ بْنُ وَائِلٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَقْطَعَهُ أَرْضًا بِحَضْرَمَوْتَ. قَالَ التِّرْمِذِيُّ: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَقَالَ سَعِيدٌ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَقْطَعَ نَاسًا مِنْ جُهَيْنَةَ أَوْ مُزَيْنَةَ أَرْضًا، فَعَطَّلُوهَا، فَجَاءَ قَوْمٌ فَأَحْيَوْهَا، فَخَاصَمَهُمُ الَّذِينَ أَقْطَعَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَقَالَ عُمَرُ: لَوْ كَانَتْ قَطِيعَةً مِنِّي أَوْ مِنْ أَبِي بَكْرٍ، لَمْ أَرُدَّهَا، وَلَكِنَّهَا قَطِيعَةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَأَنَا أَرُدُّهَا"، ثُمَّ قَالَ عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ يَعْنِي مَنْ تَحَجَّرَ أَرْضًا فَعَطَّلَهَا ثَلَاثَ سِنِينَ، فَجَاءَ قَوْمٌ فَعَمَرُوهَا، فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا"*.

الأرض المفتوحة عنوة:

يقول ابن قدامة في المغني:

"مَا فُتِحَ عَنْوَةً، فَهِيَ مَا أُجْلِيَ عَنْهَا أَهْلُهَا بِالسَّيْفِ، وَلَمْ تُقَسَّمْ بَيْنَ الْغَانِمِينَ، فَهَذِهِ تَصِيرُ لِلْمُسْلِمِينَ، يُضْرَبُ عَلَيْهَا خَرَاجٌ مَعْلُومٌ، يُؤْخَذُ مِنْهَا فِي كُلِّ عَامٍ، يَكُونُ

أُجْرَةً لَهَا، وَتَقَرُّ فِي أَيْدِي أَرْبَابِهَا، مَا دَامُوا يُؤَدُّونَ خَرَاجَهَا، سَوَاء كَانُوا مُسْلِمِينَ أَوْ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ.

وَلَا يَسْقُطُ خَرَاجُهَا بِإِسْلَامِ أَرْبَابِهَا، وَلَا بِانْتِقَالِهَا إِلَى مُسْلِمٍ؛ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ أُجْرَتِهَا، وَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ شَيْئًا مِمَّا فُتِحَ عَنْوَةً قُسِمَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا خَيْبَرَ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَسَمَ نِصْفَهَا، فَصَارَ ذَلِكَ لِأَهْلِهِ، لَا خَرَاجَ عَلَيْهِ، وَسَائِرُ مَا فُتِحَ عَنْوَةً مِمَّا فَتَحَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَمَنْ بَعْدَهُ، كَأَرْضِ الشَّامِ وَالْعِرَاقِ وَمِصْرَ وَغَيْرِهَا، لَمْ يُقَسَّمْ مِنْهُ شَيْءٌ، فَرَوَى أَبُو عُبَيْدٍ، فِي "الْأَمْوَالِ" أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَدِمَ الْجَابِيَةَ، فَأَرَادَ قِسْمَةَ الْأَرْضِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ لَهُ مُعَاذٌ: وَاللَّهِ إِذًا لَيَكُونَنَّ مَا تَكْرَهُ، إِنَّكَ إِنْ قَسَمْتَهَا الْيَوْمَ صَارَ الرَّيْعُ الْعَظِيمُ فِي أَيْدِي الْقَوْمِ، ثُمَّ يَبِيدُونَ فَيَصِيرُ ذَلِكَ إِلَى الرَّجُلِ الْوَاحِدِ وَالْمَرْأَةِ، ثُمَّ يَأْتِي بَعْدِهِمْ قَوْمٌ آخَرُ يَسُدُّونَ مِنَ الْإِسْلَامِ مَسَدًّا وَهُمْ لَا يَجِدُونَ شَيْئًا، فَانْظُرْ أَمْرًا يَسَعُ أَوَّلَهُمْ وَآخِرَهُمْ. فَصَارَ عُمَرُ إِلَى قَوْلِ مُعَاذٍ وَرَوَى أَيْضًا، قَالَ: قَالَ الْمَاجِشُونِ: قَالَ بِلَالٌ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي الْقُرَى الَّتِي افْتَتَحُوهَا عَنْوَةً: اقْسِمْهَا بَيْنَنَا، وَخُذْ خُمُسَهَا. فَقَالَ عُمَرُ: لَا، هَذَا عَيْنُ الْمَالِ، وَلَكِنِّي أَحْبِسُهُ فَيْئًا يَجْرِي عَلَيْهِمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ. فَقَالَ بِلَالٌ وَأَصْحَابُهُ لِعُمَرَ: اقْسِمْهَا بَيْنَنَا. فَقَالَ عُمَرُ: اللَّهُمَّ اكْفِنِي بِلَالًا وَذَوِيهِ. قَالَ فَمَا حَالَ الْحَوْلُ وَمِنْهُمْ عَيْنٌ تَطْرِفُ.

وَرَوَى، بِإِسْنَادِهِ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ وَهْبٍ الْخَوْلَانِيِّ، قَالَ: لَمَّا افْتَتَحَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ مِصْرَ، قَامَ ابْنُ الزُّبَيْرِ، فَقَالَ: يَا عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ، اقْسِمْهَا. فَقَالَ عَمْرو: لَا أَقْسِمُهَا. فَقَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ: لَتَقْسِمَنَّهَا كَمَا قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - خَيْبَرَ. فَقَالَ عَمْرو: لَا أَقْسِمُهَا حَتَّى أَكْتُبَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَكَتَبَ إِلَى عُمَرَ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ: أَنْ دَعْهَا حَتَّى يَغْزُوا مِنْهَا حَبَلُ الْحَبَلَةِ. قَالَ الْقَاضِي: وَلَمْ يُنْقَلْ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُ قَسَمَ أَرْضًا عَنْوَةً إِلَّا خَيْبَرَ.

وَكُلُّ مَوْضِعٍ فُتِحَ عَنْوَةً فَإِنَّهُ وَقْفٌ عَلَى الْمُسْلِمِينَ.

وَمَا اسْتَأْنَفَ الْمُسْلِمُونَ فَتْحَهُ، فَإِنْ فُتِحَ عَنْوَةً فَفِيهِ ثَلَاثُ رِوَايَاتٍ: إِحْدَاهُنَّ، أَنَّ الْإِمَامَ مُخَيَّرٌ بَيْنَ قِسْمَتِهَا عَلَى الْغَانِمِينَ، وَبَيْنَ وَقْفِيَّتِهَا عَلَى جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ؛ لِأَنَّ كِلَا الْأَمْرَيْنِ قَدْ ثَبَتَ فِيهِ حُجَّةٌ عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَإِنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَسَّمَ نِصْفَ خَيْبَرَ، وَوَقَفَ نِصْفَهَا لِنَوَائِبِهِ، وَوَقَفَ عُمَرُ الشَّامَ وَالْعِرَاقَ وَمِصْرَ وَسَائِرَ مَا فَتَحَهُ، وَأَقَرَّهُ عَلَى ذَلِكَ عُلَمَاءُ الصَّحَابَةِ، وَأَشَارُوا عَلَيْهِ بِهِ، وَكَذَلِكَ فَعَلَ مَنْ بَعْدَهُ مِنْ الْخُلَفَاءِ، وَلَمْ يُعْلَمْ أَحَدٌ مِنْهُمْ قَسَمَ شَيْئًا مِنْ الْأَرْضِ الَّتِي افْتَتَحُوهَا. وَالثَّانِيَةُ، أَنَّهَا تَصِيرُ وَقْفًا بِنَفْسِ الِاسْتِيلَاءِ عَلَيْهَا؛ لِاتِّفَاقِ الصَّحَابَةِ عَلَيْهِ، وَقِسْمَةُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - خَيْبَرَ كَانَ فِي بَدْءِ الْإِسْلَامِ، وَشِدَّةِ الْحَاجَةِ، فَكَانَتْ الْمَصْلَحَةُ فِيهِ، وَقَدْ تَعَيَّنَتْ الْمَصْلَحَةُ فِيمَا بَعْدَ ذَلِكَ فِي وَقْفِ الْأَرْضِ، فَكَانَ ذَلِكَ هُوَ الْوَاجِبَ. وَالثَّالِثَةُ، أَنَّ الْوَاجِبَ قِسْمَتُهَا.

وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ، وَأَبِي ثَوْرٍ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَعَلَ ذَلِكَ، وَفِعْلُهُ أَوْلَى مِنْ فِعْلِ غَيْرِهِ، مَعَ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ} [الأنفال: ٤١] . الْآيَةَ. يُفْهَمُ مِنْهَا أَنَّ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِهَا لِلْغَانِمِينَ. وَالرِّوَايَةُ الْأُولَى أَوْلَى؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَعَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا فِي خَيْبَرَ، وَلِأَنَّ عُمَرَ قَالَ: لَوْلَا آخِرُ النَّاسِ لَقَسَمْتُ الْأَرْضَ كَمَا قَسَمَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - خَيْبَرَ.

فَقَدْ وَقَفَ الْأَرْضَ مَعَ عِلْمِهِ بِفِعْلِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَدَلَّ عَلَى أَنَّ فِعْلَهُ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ مُتَعَيِّنًا، كَيْفَ وَالنَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَدْ وَقَفَ نِصْفَ خَيْبَرَ، وَلَوْ كَانَتْ لِلْغَانِمِينَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَقْفُهَا. قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: تَوَاتَرَتْ الْآثَارُ فِي افْتِتَاحِ الْأَرْضِينَ عَنْوَةً بِهَذَيْنِ الْحُكْمَيْنِ؛ حُكْمِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي خَيْبَرَ حِينَ قَسَمَهَا، وَبِهِ أَشَارَ بِلَالٌ وَأَصْحَابُهُ عَلَى عُمَرَ فِي أَرْضِ الشَّامِ، وَأَشَارَ بِهِ الزُّبَيْرُ فِي أَرْضِ مِصْرَ،

وَحُكْم عُمَرَ فِي أَرْضِ السَّوَادِ وَغَيْرِهِ حِينَ وَقَفَهُ، وَبِهِ أَشَارَ عَلِيٌّ، وَمُعَاذٌ، عَلَى عُمَرَ فِي أَرْضِ الشَّام وَلَيْسَ فِعْلُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَادًّا لِفِعْلِ عُمَرَ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا اتَّبَعَ آيَةً مُحْكَمَةً، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ} [الأنفال: ٤١] . وَقَالَ: {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى} [الحشر: ٧] . الْآيَةُ.

فَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ الْأَمْرَيْنِ جَائِزًا، وَالنَّظَرُ فِي ذَلِكَ إلَى الْإِمَام، فَمَا رَأَى مِنْ ذَلِكَ فَعَلَهُ. وَهَذَا قَوْلُ الثَّوْرِيِّ، وَأَبِي عُبَيْدٍ. إذَا ثَبَتَ هَذَا فَإِنَّ الِاخْتِيَارَ الْمُفَوَّضَ إلَى الْإِمَامِ اخْتِيَارُ مَصْلَحَةٍ، لَا اخْتِيَارُ تَشَهٍّ فَيَلْزَمُهُ فِعْلُ مَا يَرَى الْمَصْلَحَةَ فِيهِ، وَلَا يَجُوزُ لَهُ الْعُدُولُ عَنْهُ، كَالْخِيَرَةِ بَيْنَ الْقَتْلِ وَالِاسْتِرْقَاقِ، وَالْفِدَاءِ وَالْمَنِّ فِي الْأَسْرَى، وَلَا يَحْتَاجُ إلَى النُّطْقِ بِالْوَقْفِ، بَلْ تَرْكُهُ لَهُ مِنْ غَيْرِ قِسْمَةٍ هُوَ وَقْفُهُ لَهَا، كَمَا أَنَّ قَسْمَهَا بَيْنَ الْغَانِمِينَ لَا يَحْتَاجُ مَعَهُ إلَى لَفْظٍ؛ وَإِنْ عُمَرَ وَغَيْرَهُ لَمْ يُنْقَلْ عَنْهُمْ فِي وَقْفِ الْأَرْضِ لَفْظُ الْوَقْفِ، وَلِأَنَّ مَعْنَى وَقْفِهَا هَاهُنَا، أَنَّهَا بَاقِيَةٌ لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ، يُؤْخَذُ خَرَاجُهَا، وَيُصْرَفُ فِي مَصَالِحِهِمْ، وَلَا يُخَصُّ أَحَدٌ بِمِلْكِ شَيْءٍ مِنْهَا، وَهَذَا حَاصِلٌ بِتَرْكِهَا.

فَصْلٌ: فَأَمَّا مَا جَلَا عَنْهَا أَهْلُهَا خَوْفًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ، فَهَذِهِ تَصِيرُ وَقْفًا بِنَفْسِ الظُّهُورِ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مُتَعَيِّنٌ فِيهَا، إذْ لَمْ يَكُنْ لَهَا غَانِمٌ، فَكَانَ حُكْمُهَا حُكْمَ الْفَيْءِ يَكُونُ لِلْمُسْلِمِينَ كُلِّهِمْ. وَقَدْ رُوِيَ أَنَّهَا لَا تَصِيرُ وَقْفًا حَتَّى يَقِفَهَا الْإِمَامُ، وَحُكْمُهَا حُكْمُ الْعَنْوَةِ إذَا فَصْلٌ: وَلَا يَجُوزُ شِرَاءُ شَيْءٍ مِنْ الْأَرْضِ الْمَوْقُوفَةِ وَلَا بَيْعُهُ، فِي قَوْلِ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ؛ مِنْهُمْ عُمَرُ، وَعَلِيٌّ، وَابْنُ عَبَّاسٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ -. وَرُوِيَ ذَلِكَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ، وَقَبِيصَةَ بْنِ ذُؤَيْبٍ، وَمُسْلِمِ بْنِ مُسْلِمٍ، وَمَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ، وَالْأَوْزَاعِيِّ، وَمَالِكٍ، وَأَبِي إسْحَاقَ الْفَزَارِيِّ"*. .

ومع ذلك فإن للإمام ابن حزم رأي آخر في المسألة حيث يذكر عن الأرض المفتوحة عنوة : " وَتُقْسَمُ الْأَرْضُ وَتُخَمَّسُ، كَسَائِرِ الْغَنَائِمِ، وَلَا فَرْقَ، فَإِنْ طَابَتْ

نُفُوسُ جَمِيعِ أَهْلِ الْعَسْكَرِ عَلَى تَرْكِهَا أَوْقَفَهَا الْإِمَامُ حِينَئِذٍ لِلْمُسْلِمِينَ وَإِلَّا فَلا ، وَمَنْ أَسْلَمَ نَصِيبَهُ كَانَ مَنْ لَمْ يُسَلِّمْ عَلَى حَقِّهِ ، لا يَجُوزُ غَيْرُ ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَأَبِي سُلَيْمَانَ.

وَقَالَ مَالِكٌ : تُبَاعُ الْغَنِيمَةُ وَتُقْسَمُ أَثْمَانُهَا وَتُوقَفُ الْأَرْضُ وَلا تُقْسَمُ وَلا تَكُونُ مِلْكًا لِأَحَدٍ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ : الْإِمَامُ مُخَيَّرٌ إِنْ شَاءَ قَسَّمَهَا وَإِنْ شَاءَ أَوْقَفَهَا ، فَإِنْ أَوْقَفَهَا فَهِيَ مِلْكٌ لِلْكُفَّارِ الَّذِينَ كَانَتْ لَهُمْ، وَلا تُقْسَمُ الْغَنَائِمُ إِلَّا بَعْدَ الْخُرُوجِ مِنْ دَارِ الْحَرْبِ.

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ : يُبَيِّنُ مَا قُلْنَا ، قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى : فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالا طَيِّبًا سورة الأنفال آية ٦٩ وَلَمْ يَقُلْ مِنْ أَثْمَانِ مَا غَنِمْتُمْ.

وَمِنْ طَرِيقِ الْبُخَارِيِّ، نَا مُسَدَّدٌ ، نَا أَبُو الْأَحْوَصِ، نَا سَعِيدُ بْنُ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ : " أَنَّهُمْ أَصَابُوا غَنَائِمَ فَقَسَمَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَهُمْ فَعَدَلَ بَعِيرًا بِعَشْرِ شِيَاهٍ ".

فَصَحَّ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلامُ إِنَّمَا قَسَّمَ أَعْيَانَ الْغَنِيمَةِ.

وَأَيْضًا فَإِنَّ حَقَّهُمْ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا غَنِمُوا ، فَبَيْعُ حُقُوقِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ بِغَيْرِ رِضًا مِنْ جَمِيعِهِمْ أَوَّلِهِمْ عَنْ آخِرِهِمْ لا يَحِلُّ، لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ ".

فَإِنْ رَضِيَ الْجَيْشُ كُلُّهُمْ بِالْبَيْعِ إِلَّا وَاحِدًا فَلَهُ ذَلِكَ وَيُعْطَى حَقَّهُ مِنْ عَيْنِ الْغَنِيمَةِ، وَيُبَاعُ إِنْ أَرَادَ الْبَيْعَ، قَالَ تَعَالَى : وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلا عَلَيْهَا سورة الأنعام آية ١٦٤ .

وَبِهَذَا جَاءَتِ الْآثَارُ فِي حُنَيْنٍ، وَبَدْرٍ، وَغَيْرِهِمَا ، كَقَوْلِ عَلِيٍّ : إِنَّهُ وَقَعَ لِي شَارِفٌ مِنَ الْمَغْنَمِ، وَكَوُقُوعِ جُوَيْرِيَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ فِي سَهْمِ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ الشَّمَّاسِ، وَغَيْرُ

ذَلِكَ كَثِيرٌ، وَكَذَلِكَ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَقَوْلِ ابْنِ عُمَرَ، وَقَعَتْ فِي سَهْمِي يَوْمَ جَلُولاءَ جَارِيَةٌ، وَهُوَ قَوْلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ وَغَيْرِهِ وَمِنْ طَرِيقِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ : أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، يَقُولُ : "أَكْرَهُ بَيْعَ الْخُمُسِ حَتَّى يُقْسَمَ "، وَلا نَعْرِفُ لَهُمْ مُخَالِفًا مِنَ الصَّحَابَةِ أَصْلاً.

وَأَمَّا الْأَرْضُ، فَإِنَّ الصَّحَابَةَ اخْتَلَفُوا فَرُوِّينَا أَنَّ ابْنَ الزُّبَيْرِ، وَبِلالاً، وَغَيْرَهُمْ دَعَوْا إِلَى قِسْمَةِ الْأَرْضِ، وَأَنَّ عُمَرَ، وَعَلِيًّا، وَمُعَاذًا، وَأَبَا عُبَيْدَةَ، رَأَوْا إِبْقَاءَهَا رَأْيًا مِنْهُمْ، وَإِذْ تَنَازَعُوا فَالْمَرْدُودُ إِلَيْهِ هُوَ مَا افْتَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى الرَّدَّ إِلَيْهِ، إِذْ يَقُولُ : فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ سورة النساء آية ٥٩ .

فَوَجَدْنَا مَنْ قَلَّدَ عُمَرَ فِي ذَلِكَ يَذْكُرُ مَا رُوِّينَاهُ مِنْ طَرِيقِ مَالِكٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ : قَالَ عُمَرُ : "لَوْلا آخِرُ الْمُسْلِمِينَ مَا افْتَتَحْتُ قَرْيَةً إِلَّا قَسَمْتُهَا كَمَا قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ".

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ : وَهَذَا أَعْظَمُ حُجَّةً عَلَيْهِمْ لِوُجُوهٍ.

أَوَّلُهَا : إِقْرَارُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ خَيْبَرَ.

وَالثَّانِي : أَنَّهُ قَدْ أَخْبَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ نَظَرًا لِآخِرِ الْمُسْلِمِينَ، وَالَّذِي لا شَكَّ فِيهِ فَهُوَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ أَنْظَرَ لِأَوَّلِ الْمُسْلِمِينَ وَلِآخِرِهِمْ مِنْ عُمَرَ، فَمَا رَأَى هَذَا الرَّأْيَ، بَلْ أَبْقَى لِآخِرِ الْمُسْلِمِينَ مَا أَبْقَى لِأَوَّلِهِمُ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَإِمَّا الْغَنِيمَةُ وَإِمَّا الشَّهَادَةُ، وَأَبْقَى لَهُمْ مَوَارِيثَ مَوْتَاهُمْ، وَالتِّجَارَةَ، وَالْمَاشِيَةَ، وَالْحَرْثَ.

وَالثَّالِثُ : أَنَّهُ قَدْ خَالَفَ عُمَرَ الزُّبَيْرُ، وَلَيْسَ بَعْضُهُمْ أَحَقُّ بِالِاتِّبَاعِ مِنْ بَعْضٍ".

أما ابن القيم فقد قال فى زاد الميعاد : (ثبت عنه أنه قسم أرض بنى قُريظة

وبنى النَّضير وخيبر بينَ الغانمين، وأما المدينة، ففُتِحت بالقرآن، وأسلم عليها أهلُها، فأُقِرَّت بحالها. وأما مكة، ففتحها عَنْوَةً، ولم يقسمها، فأشكل على كُلِّ طائفةٍ من العلماء الجمعُ بين فتحها عنوة، وتركِ قسمتها، فقالت طائفة: لأنها دارُ المناسِكِ، وهى وقفٌ على المسلمين كلِّهم، وهم فيها سواء، فلا يُمْكِنُ قسمتُها، ثم مِن هؤلاء مَن منع بيعهَا وإجارَتها، ومنهم مَن جوَّز بيع رِباعها، ومنع إجارَتها، والشافعى لما لم يجمع بين العَنوةِ، وبين عدم القسمة، قال: إنها فُتِحتْ صُلحًا، فلذلك لم تُقْسَم. قال: ولو فُتِحَتْ عَنوة، لكانت غنيمة، فيجبُ قسمتها كما تجب قسمةُ الحيوان والمنقول، ولم يرَ بأسًا من بيع رباع مكة، وإجارتها، واحتج بأنها ملك لأربابها تُورث عنهم وتُوهب، وقد أضافها الله سبحانه إليهم إضافةَ الملك إلى مالكه، واشترى عمرُ بن الخطاب دارًا مِن صفوان بن أمية، وقيل للنبى صلى الله عليه وسلم: أين تنزل غدًا فى دارك بمكة ؟ فقال: ((وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيلٌ مِنْ رِبَاعٍ أو دُورٍ)) وكان عقيلُ ورثَ أبا طالب، فلمَّا كان أصل الشافعى أن الأرضَ من الغنائم، وأن الغنائم تجبُ قسمتُها، وأن مكَّةَ تُملك وتُباع، ورِباعها ودُورها لم تقسم، لم يجد بُدًّا من القولِ بأنها فُتِحَتْ صُلْحًا.

لكن من تأمل الأحاديثَ الصحيحةَ، وجدها كلَّها دالة على قول الجمهور، أنها فتحت عَنوة. ثم اختلفوا لأى شىء لم يقسمها ؟ فقالت طائفة: لأنها دار النُّسُك ومحلُّ العبادة، فهى وقف من الله على عباده المسلمين. وقالت طائفة: الإمام مُخَيَّرٌ فى الأرض بين قسمتها وبين وقفها، والنبىُّ صلى الله عليه وسلم قسم خيبرَ، ولم يقسم مكة، فدل على جواز الأمرين. قالوا: والأرضُ لا تدخلُ فى الغنائمِ المأمورِ بقسمتها، بَل الغنائمُ هى الحيوانُ والمنقولُ، لأن الله تعالى لم يُحِلَّ الغنائم لأمة غير هذه الأمة، وأحل لهم ديارَ الكفر وأرضهم كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ

يَـا قَـوْمِ اذْكُـرُوا نِعْمَةَ اللـهِ عَلَيْكُم} إلى قوله: {يا قَـوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ المُقَدَّسَـةَ الَّتِى كَتَـبَ اللهُ لَكُمْ} [المائدة: ٢٠-٢١]، وقال فى ديارِ فرعون وقومِهِ وأرضهم: {كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِى إِسْرَائِيلَ} [الشعراء: ٥٩]، فعُلِم أن الأرض لا تدخل فى الغنائم، والإمامُ مخيَّر فيها بحسـب المصلحة، وقَد قَسَـمَ رسولُ الله ﷺ وترك، وعُمَرُ لم يقسم، بل أقرّها على حالها وضرب عليها خراجًا مستمرًا فى رقبتها يكون للمقاتلة أهـ[1].

ومـا أراه هـو الاتفـاق مع رأى الإمـام ابن القيـم بأنه اقتـداء بما فعله الرسـول ﷺ فـإن الأمـر يكـون على أسـاس المصلحة، ولكن مـا يحـدد المصلحة هنا هـو تقديـر الأمة لمـا يحقق لها النفـع العام، وهو الأمر الذى يؤكـد اختيار وقف الأرض لصالح مجموع الأمة.

ومـن ناحيـة أخـرى فإن هـذا الموضوع يمكـن القيـاس عليه فى أمـور أخرى خطيرة لا يتسـع لها المجال هنا.

الأرض العامرة الأصلية والمسلمة بالدعوة:

أمـا الأرض العامـرة الأصليـة والمسـلمة بالدعـوة (أي بغير قتال) فتكـون ملكيتها لأهلها ملكية خاصة.

المعادن:

وتنقسم المعادن إلى معادن ظاهرة وباطنة.

أما المعادن الظاهرة فيقول فيها الإمام الشافعي:

"وأصل المعادن صنفان ما كان ظاهرًا كالملح في الجبال تنتابه الناس فهو لا يصلح لأحـد أن يقطعه بحال والناس فيه شـركاء وهكذا النهر والمـاء الظاهر والنبات فيما لا

١- زاد الميعاد، ج٣ ص ٥٣-٥٤.

يملـك أحـد وقد سـأل الأبيض بن حمال النبـي s أن يقطعه ملك مـأرب فأقطعه إياه أو أراده فقيـل له: إنـه كالماء العذب فقال: فلا إذن قال ومثل هذا كل عين ظاهرة كنفط أو كير أو كبريت أو مومياء أو حجارة ظاهرة،،، فهو كالماء وكل الناس فيه سواء" (١).

وقـال المـاوردي: "أما الظاهرة فهي ما كان جوهرها المسـتودع فيهـا بارزًا كمعادن الكحل والغاز والنفط وهو كالماء الذي لا يجوز إقطاعه والناس فيه سواء".

ويقـول ابن قدامة في المغني: "فَأَمَّـا الْمَعَادِنُ الْبَاطِنَةُ، وَهِيَ الَّتـي لَا يُوصَلُ إلَيْهَا إلَّا بِالْعَمَلِ وَالْمُؤْنَةِ، كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ، وَالْفِضَّةِ، وَالْحَدِيدِ، وَالنُّحَاسِ، وَالرَّصَاصِ، وَالْبِلَّوْرِ، وَالْفَيْـرُوزَجِ، فَإِذَا كَانَتْ ظَاهِرَةً، لَمْ تُمْلَكْ أَيْضًـا بِالْإِحْيَاءِ؛ لِمَا ذَكَرْنَا فِي الَّتِي قَبْلَهَا. وَإِنْ لَمْ تَكُنْ ظَاهِرَةً، فَحَفَرَهَا إنْسَانٌ وَأَظْهَرَهَا، لَمْ يَمْلِكْهَا بِذَلِكَ، فِي ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ، وَظَاهِرِ مَذْهَبِ الشَّـافِعِيِّ وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَمْلِكَهَا بِذَلِكَ. وَهُوَ قَوْلٌ لِلشَّافِعِيِّ؛ لِأَنَّهُ مَوَاتٌ لَا يُنْتَفَعُ بِهِ إلَّا بِالْعَمَلِ وَالْمُؤْنَةِ، فَمُلِكَ بِالْإِحْيَاءِ، كَالْأَرْضِ، وَلِأَنَّهُ بِإِظْهَارِهِ تَهَيَّأَ لِلِانْتِفَاعِ بِهِ.

وَرَوَى الصَّعْبُ بْن جَثَّامَةَ، قَالَ: سَـمِعْت رَسُـولَ اللَّهِ ﷺ يَقُـولُ: "لَا حِمَى إلَّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ". رَوَاهُ أَبُو دَاوُد.

وَقَـالَ: "النَّاسُ شُـرَكَاءُ فِي ثَـلَاثٍ: الْمَاءِ، وَالنَّـارِ، وَالْكَلَأِ" رَوَاهُ الْخَـلَّالُ. وَلَيْسَ لِأَحَـدٍ مِنْ النَّاسِ سِـوَى الْأَئِمَّةِ أَنْ يَحْمِيَ؛ لِمَـا ذَكَرْنَا مِنْ الْخَبَرِ وَالْمَعْنَـى. فَأَمَّا النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّمَ - فَكَانَ لَهُ أَنْ يَحْمِيَ لِنَفْسِـهِ وَلِلْمُسْـلِمِينَ؛ لِقَوْلِهِ فِي الْخَبَرِ: "لَا حِمَى إلَّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ" . لَكِنَّهُ لَمْ يَحْمِ لِنَفْسِهِ شَيْئًا، وَإِنَّمَا حَمَى لِلْمُسْلِمِينَ، فَقَدْ رَوَى ابْـنُ عُمَـرَ، قَالَ: "حَمَـى النَّبِيُّ ﷺ النَّقِيـعَ لِخَيْلِ الْمُسْـلِمِينَ" . رَوَاهُ أَبُو عُبَيْدٍ. وَالنَّقِيـعُ، بِالنُّـونِ: مَوْضِعٌ يُنْتَقَعُ فِيـهِ الْمَاءُ، فَيَكْثُرُ فِيهِ الْخِصْبُ، لِمَكَانِ مَا يَصِيرُ فِيهِ مِنْ الْمَاءِ".

١- الأم: ج٢ ص١٢١.

٧.توزيع ما بعد الإنتاج

أولا: حقوق العمال:

عن الشيخين والإمام أحمد وغيرهم عن أبي ذر ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (إخوانكم خولكم ما جعلهم الله فتنة تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه من طعامه وليلبسه من لباسه ولا يكلفه ما يغلبه فإن كلفه ما يغلب فليعنه).

والخول هم الحسن والأتباع، والمفرد خائل، وقد يكون الخول واحدًا.

ويرى الدكتور عبدالهادي النجار أن هذا الحديث ينطبق أيضًا على العمال غير المقيمية مع صاحب العمل وعلى هذا فإن العمال جميعًا تكون لهم الحقوق التالية في الإسلام.

١ـ ألا يقل أجر الأجير عن كفايته من الطعام والثياب والمسكن.

٢ـ ألا يقل مستوى الطعام والثياب من ناحية الجودة عن المستوى الذي يعيش فيه صاحب العمل بالنسبة للأجر الذي يعيش معه.

٣ـ مراعاة التيسير في العمل على العامل وعدم إرهاقه بما فوق الطاقة [١].

ولكن إذا كان هذا هو الحد الأدنى فكيف يكون معيار أجرة العامل في الإسلام فهل هي تتحدد بحسب العرض والطلب مثلها في ذلك مثل النظام الرأسمالي كما هو شائع عند البعض؟.

إن مدار الفقه الإسلامي كله يقوم حول أجرة المثل وإذا كان الاسلام يتدخل بالتسعير للسلع عند تعرض بعض الأطراف للظلم بحسب قانون العرض والطلب فهل قدر العامل في الإسلام أقل من قدر السلعة؟.

١- راجع د. عبدالهادي النجار، الإسلام والإقتصاد: ص٣٦: ٣٧ عالم المعرفة.

ثانيا: ثمن السلع:

يشترط الإسلام لحرية الأثمان توافر سوق المنافسة الحرة في ؟؟؟؟ الإسلامية للبيع مثل الإعلان المناسب دون مبالغة والمعاينة النافية للغش وعدم الاحتكار وعدم الامتناع عن بيع السلع الضرورية.

ويتدخل المشرع عند حدوث الخلل في تلك الشروط حيث يقول إبن تيمية:

ومن هنا يتبين أن السعر منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم: فهو حرام، و إذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل : فهو جائز، بل واجب . فأما الأول فمثل ما روى أنس قال : غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يارسول الله ! لو سعرت ؟ فقال : ((إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وأني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال)). رواه أبو داود والترمذي وصححه، فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله . فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق .

و أما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به . و أبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون، لاتباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها هم، فلوا باع غيرهم ذلك منع، إما ظلمًا لوظيفة تؤخذ من البائع، أو غير ظلم،

لما في ذلك من الفساد، فهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل، ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء[1].

٨- وجـوب أن يكـون هدف المشـاركة برأس المـال هو الإنتاج وليس مجرد الحصول على ربح

يقـول الدكتـور رفعت سـيد العوضي في هـذا الصدد: ((إذا أخذنـا المعاملات التـي يمنع الإسـلام أن يتعامـل بها الناس نجد أن المعنى الذي يعمل الإسـلام على وجـوده من خـلال منع وتحريم هذه الأشـكال وأمثالها مـن المعاملات هو أن هذه الأعمـال غيـر منتجة اقتصاديًـا،،، وإذا أخذنا المعاملات التي أباح الإسـلام للناس أن يتعاملـوا يها وبحثنا عن المعاني الاقتصادية التي من الممكن أن نشـتقها من هذه المعاملات نجد أن اسـتهداف الإنتاج هو أحد هذه المعاني،،، والمعنى الاقتصادي الـذي يسـتنتج منه اسـتهداف الإنتاج يواسـطة أشـكال معينة مـن المعاملات كأحد أدوات التنمية في المنهج الإسـلامي للاسـتثمار يمكن أن يرتبـط اقتصاديًا بأوضاع كثيـر مـن المجتمعات والدول التـي عرفت في أحد عصور تاريخها غنى في شـكل امتلاكهـا مالاً سـائلاً وهو رأس المال النقدي، وبالرغم مـن ضخامة ما امتلكته هذه الـدول مـن أمـوال إلا أن حضارتها أو دورهـا التاريخي في المسـاهمة فـي القيادة وصنـع الحضـارة كان قصيـرًا ومحـدودًا جدًا أو يـكاد يكـون منعدمًا ذلـك أن هذه الـدول قد احتفظت بيروتها في شـكل رأس مال سـائل،،، ويمكن أن نأخذ إسـبانيا كمثـال فـي الفتـرة التاريخيـة المسـماة بعصـر الرأسـمالية التجارية في هـذه الفترة كانـت إسـبانيا أغنى دولة أوربية أو أغنى دولة في العالم بسـبب مـا تمتلكه من نقود في شـكل ذهـب أو فضة، وقد اسـتجلبت هـذه المعادن من مسـتعمراتها، وبسـبب

١- كتاب الحسبة لإبن تيميه ص ١٢.

أنها لم توجه رؤوس الأموال هذه إلى النشاط الاقتصادي الإنتاجي بالمعنى الذي نقصده للإنتاج فإن دورها القيادي للاقتصاد العالمي كان قصيرًا جدًا،،،

ويكون الإسلام بهذا الشرط فد خلص المجتمع الإسلامي من داء حصر النشاط الاقتصادي لأصحاب رؤوس الأموال في الإتجار في النقد: شراء وسمسرة إلى آخر صور التعامل في النقد والتي نعرفها في المجتمعات المعاصرة من خلال نشاط البورصة ونشاط المصارف))[1].

٩. عند الضرورة لا مال لأحد

في حديث لصحيح مسلم عن جابر ﷺ عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: طعام الواحد يكفي الاثنين، وطعام الاثنين يكفي الأربعة، وطعام الأربعة يكفي الثمانية).

وفي حديث لصحيح مسلم أيضًا عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: بينما نحن في سفر مع النبي ﷺ إذ جاء رجل على راحلة له فجعل يصرف بصره يمينًا وشمالاً فقال رسول الله ﷺ : (من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له) فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل.

وفي حديث متفق عليه عن أبي موسى الأشعري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ أن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم، وأرملوا أي فرغ زادهم أو قارب الفراغ.

إنني لا أتعجب لماذا أردد أنا وحدي هذه الأحاديث الثلاثة الصحيحة على الرغم من وجودها في مكان واحد هو باب الإيثار في أكثر الكتب انتشارًا بين أيدي المسلمين

١- نحو نظرية الاقتصاد الإسلامي. انترنت. موقع كتاب الأمة.

وعلمائهم وهو كتاب رياض الصالحين للإمام النووي؟.

أعتقـد أن ذلـك يرجع للمعنى الخطير الذي تحمله هذه الأحاديث لقد حاول بعض العلمـاء العاصرين صـرف هذه الأحاديث عن معناها المباشـر وذلك بالزعم وإدعاء ـ أو حتـى اعتقـادًا منهم ـ أن هـذه الأحاديث تدعوا التكافل والتراحم بين المسـلمين أو أنهـا أصل في الجمعيـات التعاونية التي يفعلها بعض الناس اليـوم، ولكن هناك الكثير مـن الآيـات والأحاديث الأخرى التـي تفيد هذا المـراد يأتي على رأسـها قوله تعالى: (وتعاونـو علـى البر والتقـوى ولا تعاونو على الإثـم والعدوان)، أمـا المعنى الأصيل والمباشـر والواضح وضوح الشـمس والذي لا يسـتطيع أحد إخفاءه عن الناس مهما حاول ذلك.

إنـه عنـد ضيق الأحـوال لا يكون لأحد الحق فـي فضل مال، وإنه إذا اشـتد بالناس البلاء صاروا جميعًا في المال سواء.

والقاعدة الأولى تتفق نصًا مع قول أبي سعيد الخدري: "حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل).

والقاعدة الثانية تتفق نصًا مع قول الرسول s: "ثم اقتسموه في إناء واحد بالسوية".

وبالرغم من أن هذه الأحاديث الثلاثة قاطعة بشكل مطلق في إرساء هاتين القاعدتين سنورد من أقوال الصحابة ما يؤكد فهمهم التام لنفس المعنى.

يقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: "إني حريص على ألا أدع حاجة إلا سـددتها ما اتسع بعضنا بعضًا، فإذا عجزنا أسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف" [1].

١- ابن الجوزي مناقب عمر بن الخطاب: ص١٠١: ١٠٢، الطبعة التجارية.

الليبرالية الاقتصادية

واستعباد الشعوب

نقد الاقتصاد الليبرالي عمليًا

الليبرالية الاقتصادية عمليًا

لم تستطع أفكار آدم سميث عن الحرية الاقتصادية مع نهاية القرن التاسع عشر أن تحقق وعودها عن التوازن بين مصالح الإطراف المختلفة الذى تحققه اليد الخفية وراء اقتصاد السوق، وانتهى الأمر بالليبرالية الكلاسيكية بانهيار سوق المال فى نيويورك والكساد الكبير فى عشرينيات القرن العشرين.

ومع ضغط الازمة الاقتصادية والكساد والبطالة من جانب وتهديدات ووعود النظام الشيوعى بمراعاة الفقراء من جانب آخر اتجهت الدول الغربية إلى العمل بنظريات جون مينارد كينز الذى "كان يعتقد أن بوسع الحكومات أن تتدخل فى الاقتصاد بل ويجب عليها أن تفعل ذلك، وطور نموذجًا جديدًا تمامًا تناول فيه الاقتصاد من زاوية النقود والمال ونادى بأن الاقتصاد لا يمتلك المثل الأعلى الطبيعى لإيجاد التوظيف الشامل، ولذا فإن كان التنظيم الذاتى لا يستطيع تقديم الوظائف فإن على الحكومات أن تتدخل لتوفيرها، ما دامت حالات الكساد التى حدثت لم تكن ناتجة عن إفراط فى الإنفاق وإنما عن تقتير فى الانفاق ودعت نظرياته الحكومات إلى ديمومة الطلب الاقتصادى الشامل والتوظيف العام وذلك ضمن نطاق اقتصاد مختلط ودولة رفاه، أى انه ليس هناك سوى سبيل واحد هو تدخل الحكومة لرفع مستوى الإنفاق الاستثمارى أى قيام الحكومة بالاقتراض والإنفاق من أجل الاغراض العامة، أى العجز في العمالة الناقصة عن طريق إنفاق ـ إنفاق عن رضا ـ مدخرات القطاع الخاص التى لم تنفق، وكان ذلك تأكيدًا قويًا لحكمة ما كان يجرى عمله بالفعل تحت ضغط الظروف" [1].

وبحسب نوريناهيرتس "فإن أزمة ارتفاع سعر النفط فى نهاية ١٩٧٣ أدت إلى

١- جون كينيث جاليريث ـ تاريخ الفكر الاقتصادى: ص٢٥٩ ـ عالم المعرفة.

ارتفاع فى الاسعار والأجور وأطلقت إنكماشًا اقتصاديًا فى العديد من الدول ونشرت فى أقطار العالم الثالث عجزًا عامًا عن خدمة ديونها وقد ادى كل ذلك إلى عجز النظرية الكنزية التى نجحت فى الثلاثين سنة السابقة عن معالجة الوضع فى ظل هذه الظروف المضطربة"[1].

إلا أن هورست افهيلد بعد دراسة التجارب المستقاة من الاقتصاد الألمانى فى النصف الثانى من القرن العشرين يرى أن النقاشات المعهودة حول ضعف النمو وضرورة التغلب على الهياكل المتحجرة لتمهيد الطريق أمام دفعة نمو كبيرة وما سوى ذلك من حجج تذاع على الملأ أمورًا ثانوية واهية العلاقة بالمشكلة الاساسية "إذ أن تفاقم البطالة وارتفاع المديونية الحكومية وعدم نمو دخول جمهور المواطنين فى ألمانيا أو بالأحرى فى انخفاض هذه الدخول إنما هى ظواهر تعكس تعرضها اقتصاديًا لأزمة تنذر بالخطر فلاريب فى أن سبب هذا التطور السلبى لا يكمن فى "ضعف النمو"، حقًا يجسد النمو وفق مسار مستقيم، أعنى النمو الخطى، نموًا بمعدلات تتناقص سنويًا إلا أن الحقيقة التى لا شك فيها هى أن هذا النمو الخطى قد خلق فى ألمانيا الفقيرة فى عام ١٩٥٠ دولة استطاعت أن تحقق "الرفاهية للجميع" منذ نهضتها من كبوتها حتى منتصف سبعينات القرن العشرين، لقد خرجت ألمانيا من العالمية الثانية مدمرة بكل معنى الكلمة: فقد تحولت مدنها إلى انقاض ودمرت هياكلها التحتية وقضى على وسائط النقل فيها بالكامل تقريبًا.

كما دمرت مصانعها أو نقلها المحتلون إلى بلادهم، إن إعمار هذا كله وخلق صناعة تتصف بالكفاءة العالية تتطلب إستثمارات هائلة فعلاً، إلا أن هذه الاستثمارات العظيمة أفرزت فى نهاية المطاف ما ينشده المستهلكون من رفاهية.

من هنا إذا كان النمو الخطى قد حقق الأهداف المنشودة على رغم الكارثة العظيمة

١- راجع نورينا هيرتس ـ السيطرة الصامتة: ص٣٦ ـ عالم المعرفة.

التى حلت بألمانيا عقب الحرب العالمية الثانية، فإن من الأولى إذن أن يحقق هذا النمو الخطى الأهداف المنشـودة لا سيما أن ألمانيا تتوفر حاليًا على صناعة عالية الكفاءة، وإذا كان الأمر على ما نقول، فلا ريب فى أن الاقتصاد الالمانى الزاهي قادر على خلق رفاهية متزايدة حتى إن نما بمقادير أدنى بكثير من المقادير التى ينمو بها حاليًا، وإذا لم تتحقق هذه الرفاهية، فلا تفسير لدينا لذلك سـوى أن النظام الاقتصادى قد بات يهدد العائد الاقتصادى المتحقق على أرض الواقع "[1].

حقًا ما يذهب إليه هورست أفهيلد فلن يصلح أى نظام اقتصادى فى الوجود ما دام العائد يتم إهداره على أرض الواقع وما دام يقود المجتمع بوجه عام غايات إستهلاكية لا تنتهى لكن هورست أفهيلد والكثيرين من مفكرى الاقتصاد الغربيين لا يشيرون عادة إلـى عامل آخر أثر كثيرًا فـى ضعف النمو الغربى هو انتهاء عصـر إحتكار التكنولوجيا الغربى، فالمكاسـب الاقتصادية الهائلـة التى حققها الانفراد الغربـى بالتكنولوجيا فى الخمسينيات والسـتينات لـم تعد حكرًا عليه وإنما تم تقاسـمها فى العقـود التالية مع اليابان والنمور الأسيوية والصين بل والهند أيضًا.

وكانـت هناك طفرة كبيـرة لليبرالية الجديدة بعد انتخاب مارغريت تاتشـر أولاً ثم رونالـد ريغان وهما سياسـيان ينتميان إلـى اليمين الجديد، فلقد تبنيا بحماس السـوق الحرة وأراء اقتصاديين من أمثال ميلتون فريدمان وفريدريتش هايك.

لم يجادل هذان الاقتصاديان فى أن الاسواق يمكن أن تفشل بل وفشلت وإنما آمنا "بأن السـوق الحرة قادرة بشكل أفضل من الدولة على توزيع البضائع والخدمات وأن محاولات الحكومة لمحاربة إخفاقات السوق تؤذى أكثر مما تفيد ".

وتتأتى شهرة فريدمان من كتاب كان قد ألفه هو وآنا شفارتس (Anna Schwartz)

١- اقتصاد يغدق فقرًا: ص ١٢:١٢ ، عالم المعرفة،

عام ١٩٦٣، أعنى المؤلف المسمى: تاريخ نقدى للولايات المتحدة (A Monetary History of the United States) وكان قد بحث، فى هذا المؤلف، الأخطاء التى ارتكبها السياسيون فى الحقبة التى اندلعت فيها الأزمة الاقتصادية الكبرى، ووفق وجهة نظره، فإن هذه الأخطاء كانت عظيمة حقا وحقيقة، فهو يؤكد أن الدولة كانت قد أقحمت نفسها فى كثير من الأمور، وأن السياسة النقدية كانت خطأ فى خطأ، ويرى فريدمان فى السياسة النقدية مفتاح النجاح الاقتصادى، فحين ينتهج المصرف المركزى سياسة خاطئة ويضخ فى الاقتصاد كمية نقدية تفوق الكمية المناسبة، فإن هذا يؤدى لا محالة إلى التضخم، على صعيد آخر، يؤكد فريدمان أن السياسة لا قدرة لها على التحكم فى النمو الاقتصادى على نحو مباشر؛ وأن هذا الموضوع من اختصاص قوى السوق فى المقام الأول[١].

ويذهب هايك إلى رد القيمة إلى السعر ولأن الاسعار تختلف دائمًا بين الارتفاع والهبوط فقد توصل هايك من ذلك إلى أنه ليست هناك قيمة ثابتة، وذهب أيضًا إلى أنه "على الزعم من أن نظم السوق الحر لا تصنع الرفاهية والحياة الكريمة كأهداف لعملية صنع القرار أو كموجه للتخطيط الاقتصادى إلا أن هذه النظم تحقق بالفعل مستويات معيشية أعلى من نظم الاقتصاد المركزى المخطط "[٢].

كما يبرر هايك اقتصاد السوق الرأسمالى بذهابه إلى أنه هو الذى يتيح للفرد أكبر فرصة وأكبر مساحة فى الاستقلال الذاتى، ويذهب إلى الربط بين هذا الاستقلال الذاتى والحياد القيمى فى السوق "ذلك "أن حيادية السوق وعدم فرضه لأهداف مسبقة على الأفراد هو الذى يمكنهم من تطوير ذواتهم بحرية وفق الوجهة التى يريدونها دون التقيد بقيم وأهداف مفروضة عليهم، كما أن اقتصاد السوق عند هايك يتيح التوصل

١- نوريناهيرتس ــ السيطرة الصامتة: ص ٢٦.
٢- أولريش شيفر، ترجمة: د، عدنان عباس على ــ انهيار الرأسمالية ص ٣٥.

إلى قرارات عقلانية وذلك لأنه يتيح مجالاً للمقارنة بين البدائل المتاحة والفرص القائمة وبذلك يمكن السلوك من تتبع منطق الاهداف والوسائل".

ويذهب هايك إلى حتمية العلاقة بين السوق الحرة والرأسمالية "فالسوق الحرة ينتج الراسمالية لأن من طبيعته أن يفعل ذلك تمامًا كما أن البقرة الحلوب تنتج لبنًا".

الليبرالية الجديدة:

لقد نادى اليمين الجديد بتخفيض التضخم، وخفض النفقات العامة (التى اعتبروها سببًا رئيسيًا للخمول الاقتصادى الحالى) بدلا من الاقتصاد المختلط، وذلك بدلا من غايات التوظيف الشامل، وإيجاد دولة الرفاه السخى، لقد أراد اليمين الجديد أن تصل التخفيضات إلى الصميم، مع خصخصة كثير من وظائفها أو تكليف مؤسسات أخرى بالقيام بها.

وقد شعر اليمين الجديد بالغلو فى ما كان مطلوبًا من الحكومة فى فترة ما بعد الحرب، وكان رأيه أن دور الحكومة يجب أن يكون تخفيف أشد الشرور التى هى قدر الإنسان،وتوفير إطار يستطيع الناس والجماعات أن يتابعوا من خلاله أهدافهم المختلفة، لضمان الرفاه العام بشكل إيجابى، كما كانت الحال فى العقود السابقة، وفى العام ١٩٨٧ تحدث جون مور John Moore وزير الخدمات الاجتماعية فى وزارة تاتشر، فقال: " ظل الرأى العام فى بريطانيا لمدة تزيد على ربع قرن بعد الحرب، وبتشجيع من رجال السياسة يسير فى طريق أعوج نحو اعتماد أكثر على دولة أقوى، وتحت قناع الشفقة تم تشجيع الناس ليروا أنفسهم ضحايا الظروف"، ورأى اليمين الجديد أن عقلية الرفاه قد ولدت البلادة والتواكل.

ونود أن نقتصر هنا على الجوانب الاقتصادية المتعلقة باستعادة دور السوق وتراجع دور الدولة في الاقتصاد، وهي السياسات التي عرفت منذ بداية الثمانينيات

بالتخصيصية (Privatization)، ويرتبط هذا المصطلح برئيسة وزراء بريطانيا في ذلك الوقت مارجريت تاتشر، التي أثارت عاصفة سياسية واقتصادية آنذاك بهجومها الشديد على التوسع في دور الدولة، وكانت انجلترا بعد الحرب العالمية الثانية، وتحت تأثير حزب العمال من ناحية وأفكار كينز من ناحية أخرى، قد توسعت في دور الدولة فأممت الكثير من الصناعات الأساسية، وقد أصبح التأميم (Nationalization) في ذلك الوقت، هو السمة الأساسية للاقتصادات الأوروبية، أما الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى رغم تزايد دور الدولة فيها عبر زيادة النفقات الحكومية فلم تؤمم الصناعات الرئيسية التي ظلت في يد القطاع الخاص، وقد سبق أن أشرنا إلى أنه بعد ربع قرن من الإنجاز في أوروبا، بدأت منذ نهاية الستينات وبداية السبعينيات مظاهر الترهل في الاقتصاد، وبدا أن دولة الرفاهية (Welfare state) غير قادرة على الوفاء بالتزاماتها، ومن هنا بدأت الدعوات لإعادة النظر في طبيعة النظام الاقتصادي، وجاءت السيدة تاتشر بالدعوة إلى العودة إلى السوق وتخلي الدولة عن التدخل المباشر في الانتاج، وبيع صناعات القطاع العام إلى الأفراد والمشروعات الخاصة، وبدلاً من أن تستخدم الكلمة العكسية للتأميم وهي تنازل الأمة عن ملكيتها (Denationalization)، فقد اختارت السيدة تاتشر تعبير (التخصيصية) لأن كلمة شخصي أو خاص (Private) تشير إلى معنى الخصوصية، وهي أكثر التصاقًا بحقوق الأفراد وحرياتهم، ومن هنا ظهر على الساحة تعبير جديد في السياسة الاقتصادية هو التخصيصية لاستعادة دور اقتصاد السوق، وجاء الرئيس ريجان إلى البيت الأبيض مدافعًا عن فكرة تقليص دور الحكومة والتخفيف من القيود (Deregulation)، وعاصر ذلك أزمة المديونية في معظم دول العالم الثالث، وهي مديونية نشأت عن ديون عامة عقدتها حكومات هي في أغلب الأحوال قليلة الكفاءة، إن لم تكن فاسدة، ولذلك فقد تركزت نصائح البنك الدولي وصندوق النقد الدولي للإصلاح الاقتصادي على ضرورة استعادة دور اقتصاد

السـوق والقطـاع الخـاص، وتقليـص دور الدولة خاصة فـي الانتـاج، وبحيث تصبح الدولـة منظمّـا (Regulatio) وواضعًا للسياسـات الاقتصادية، وضامنًا لحسـن انتظام قواعد السـوق، ومؤمنًا لسـلامة النظام النقدي والمالي، وموفرًا لنظام قانوني وقضائي مناسـب، أمـا قضايا الانتاج، فإنها تترك لقوى السـوق ومبادئ المشـروعات الخاصة، وإذا كانـت فترة الثمانينيات قد عممت الأخذ بسياسـات التخصيصية في معظم الدول المتقدمة والنامية، فقد جاءت التسـعينيات، مع انهيار الكتلة الاشتراكية، فشملت أيضًا هذه الدول التي كان عليها أن تتحول من الاشـتراكية إلى اقتصاد السـوق، مما أدى إلى ظهور ما عرف بالاقتصادات الانتقالية (Economies in Transitions)، وهكذا يختتم القرن باستعادة اقتصاد السوق مكانته التي فقدها منذ الحرب العالمية الأولى، واحتاج الأمـر إلى ثـلاث حروب عالمية، اثنتان سـاخنتان والثالثة باردة، لكـي تكتمل الدورة، ونعود من جديد إلى اقتصاد السوق.

لقـد كان هنـاك تحـول واضح فـى الأولويـات عند هؤلاء القـادة الجـدد، فقد حل الاسـتقلال محل الاعتمـاد المتبادل، ورفض مبدأ المسـاواة على أسـس أيديولوجية، ولـم يعد للدولـة دور تقوم به فى إعادة توزيع الثروة، واعتبرت معايير الفقر النسـبية لا مكان لها، وأضحى تعريف الفقر بمعايير الحاجة المطلقة، وكما زعمت تاتشر فى العام ١٩٨٥: "أنتم لا تسـيئون إلى الفقراء عندما تعملون على دفع رواتب عالية للمسؤولين الكبار" وما عادت الدولة مسؤولة عن توفير دعم لا تمحيص فيه لمن حرموا من القدرة على أن يكونوا منتجين لأى سبب كان.

السيطرة والاستغلال الاقتصادي الأعظم (الدولرة)

يتمتع محتكر إصدار النقود، وطنية كانت أو دولية، بالاستيلاء على أرباح ومكاسب نتيجة قيامه بإصدار هذه النقود، وقد عرفت هذه المكاسب منذ وقت طويل فعندما كان الأمير الإقطاعي يقوم بصك النقود باسمه، كان يقطع جزءًا من وزنها، ويصك العملة بوزن أقل وبالقيمة القديمة نفسها، وهذا المكسب الذي يحققه الأمير كان يعرف بحقوق السيادة (الإقطاعي) (Seigniorage Rights) ويمكن القول بصفة عامة إن هذه المكاسب تتمثل في الفارق بين نفقة إصدار النقود وقيمتها الاسمية، ونظرًا لأن النقود الورقية، ومن باب أولى نقود الودائع تكاد لا تتضمن أي نفقات، فإنه يمكن القول إن المكاسب التي يحققها محتكر إصدار النقود تقترب من قيمة النقود المصدرة ذاتها، وهكذا تمتعت الولايات المتحدة الأمريكية بهذه المكاسب الاحتكارية أو حقوق الإقطاعي، باعتبارها السلطة التي تصدر الدولار للاستخدامات الدولية.

وترجع أسباب هذه المكاسب إلى أن الدول لا تحصل على الدولارات إلا مقابل تنازلها عن أصول مختلفة، في حين أن الولايات المتحدة لا تتكلف شيئًا في سبيل إصدار هذه الدولارات (سوى تكاليف الطبع والإدارة)، فالدول في سبيل حصولها على الدولارات تضطر إلى التنازل عن أصول مختلفة للولايات المتحدة الأمريكية في شكل سلع وخدمات أو في شكل ملكية وأصول مالية، وهذه الدولارات لا تستخدم للحصول على سلع من الاقتصاد الأمريكي، وإنما يحتفظ بها في احتياطي الدول لمواجهة صعوبات موازين المدفوعات فيما بين هذه الدول وبعضها البعض، ولذلك فإن الولايات المتحدة الأمريكية تحقق كسبًا كبيرًا من وراء احتكارها سلطة إصدار هذه النقود الدولية.

وقـد واجه صندوق النقد الدولي مشكلة مماثلة عندما اتفـق في ١٩٦٨ على زيادة السـيولة الدوليـة عن طريق (حقوق السـحب الخاصـة) فرئي أن تـوزع على الأعضاء بنسب حصصهم في الصندوق، ودون مقابل إصدار هذه السيولة الدولية الجديدة، أما في حالة الدولار وهو يصدر عن سـلطة وطنية هي الولايات المتحدة، فإنها تقتطع من الدول أصولاً مختلفة مقابل تزويدهم بالدولارات المطلوبة كسيولة دولية.

وإذا كان الميزان التجاري الأمريكي قد ظل فائضًا طوال الخمسينيات والستينيات، فإن الولايات المتحدة الأمريكية قد قامت باستثمارات على طول العالم وعرضه بأحجام تزيـد كثيـرًا على الفائض في هذا الميزان التجاري، وقد مول معظم هذه الاسـتثمارات الأمريكيـة في الخارج عن طريق احتفاظ دول العالـم بالدولار كعملة احتياطي دولي، فالولايـات المتحدة الأمريكية كانت تقدم دولاراتهـا للدول المختلفة لكي تحتفظ بها هذه الدول كاحتياطي، وتحصل أمريكا مقابل ذلك على ملكية واسـتثمارات كبيرة في تلك الدول، وقد كان هذا هو السـبب الأساسي الذي أثار الرئيس الفرنسي ديجول في منتصف السـتينات على دور الـدولار في نظام النقد الدولـي ومحاولة الضغط للعودة إلى نظام الذهب.

ومنذ نهاية السـتينيات بـدأ الميزان التجاري الأمريكي يعـرف العجز، وهنا أيضًا لـم تحتج الولايات المتحدة الأمريكية إلى تقليص اسـتثماراتها السـابقة، بل إن هذا العجـز قد مول عن طريـق الحقوق الإقطاعية بالإضافة إلى تدفـق الفوائض النفطية إليها (في السبعينيات).

وقد نبـه الاقتصادي الأمريكيـ البلجيكي الأصل تريفـن (R. Triffin)، منذ بداية الستينيات، إلى خطورة نظام النقد الدولي القائم على عملة وطنية لإحدى الدول، فهذا نظام بطبيعته مزعزع وغير مستقر، ويؤدي إلى أزمات ثقة وقلاقل، ففي مثل هذا النظام

تحتفـظ الدول بالـدولار كاحتياطي لمواجهة اختلالات موازيـن المدفوعات باعتباره نوعًـا مـن النقود الدولية، ولكن الـدولار أيضًا دين على الاقتصـاد الأمريكي، ويترتب على هذه الطبيعة المزدوجة للدولار كعملة دولية ووطنية في الوقت نفسـه مشـاكل لن تلبث أن تؤثر في استقرار نظام النقد الدولي.

فالدول لا تبقى عادة احتياطاتها من الدولار عاطلة، وإنما تحاول استغلالها فيما يعود عليها بعائد دون أن تفقد هذه الأرصدة الدولارية سيولتها، ولذلك فإن السلوك الطبيعي هو أن توظف هذه الاحتياطات الدولارية في ديون قصيرة الأجل في الولايات المتحدة الأمريكية(عادة أذونات خزانة أمريكية)، وبذلك فكلما زاد حجم الدولار المسـتخدم كوسـائل دفع دولية، زادت مديونية الولايات المتحدة الأمريكية قصيرة الأجل، وعلى رغـم أن زيادة هذه المديونية قصيرة الأجل قـد تصاحبها زيادة أكبر في دائنية الولايات المتحـدة للعالم الخارجي في شـكل اسـتثمارات خارجية أمريكية، فـإن هناك صعوبة معينـة وهذه الصعوبة هي أن ديـون الولايات المتحدة بالنسـبة للعالم الخارجي تكون عادة قصيرة الأجل (أغلبها مسـتحق لأقل من شـهر)، في حين أن أصولها في الخارج تكون في شـكل استثمارات طويلة الأجل، وهذا من شأنه أن يخلق مشاكل سيولة فيما لو قرر الدائنون تصفية ديونهم مرة واحدة، مما قد يؤدي إلى قيام أزمات الثقة[1].

١ــ د. حازم الببلاوى: الاقتصاد المعاصر: ص ٦٦ : ٦٨.

النخب البراجماتية المسيطرة

والاقتصاد العالمي

ونود أن نقتصر هنا على الجوانب الاقتصادية الاقتصاد العالمى بالطريقة التى تؤدى إلى استغلال الدول الفقيرة ونهب مواردها من خلال آلية الاقتصاد الليبرالى الحر الذى يقود عصر العولمة.

لكن السؤال الذى يهمل الكثيرين طرحه هو: من الذى يقود هذه الدول إلى عملية الاستغلال هذه؟.

إنها النخب البراجماتية المسيطرة على اقتصاد هذه الدول الكبرى والتى لا تعمل على استغلال شعوب الدول النامية فقط من خلال النخبة البراجماتية المسيطرة عليها ولكن على الطبقات المتدنية من شعوبها ذاتها المهم انه يتم فى النهاية سحق الجماهير الغفيرة من مجتمعاتنا فى طاحونة الاقتصاد الليبرالى العالمى ومن ثم الهائها التام عن كل ما يخرج عن نطاق ذواتها المنغلقة على مجرد البحث عن كفاحها اليومى هو الأمر الذى يؤدى إلى استسلامها التام لدائرة الاستبعاد العالمى.

ولكن القصة طويلة وعميقة ونبدأ شرحها بإيضاح ما نعنيه بهذه النخبة البراجماتية الاقتصادية.

ويقول الدكتور إسماعيل صبرى عبد الله فى هذا الصدد: "مازال المشتغلون بالسياسة وأفكارها حبيسى مفهوم أن المجتمع الدولى مكون من حكومات مستقلة ذات سيادة أعضاء فى الأمم المتحدة وتتفاوت بطبيعة الأحوال أوزان هذه الحكومات وتدخل فى صراعات وتحالفات وللدول الكبرى نصيب الأسد فى إدارة شئون العالم وفى الصراع على من يتولى القيادة فيها وقد يسال كثير من المداد فى مقالات وكتب

عـن العالـم ذى القطبين الذى صار عالمًا واحدا وواقع الأمر أن القوى الفاعلة فى هذه التطورات هى فى التحليل الأخير الشركات متعددة الجنسيات" [١].

ولا خلاف لنا مع هذا التحليل سـوى ان هذه القوى ليسـت القوى الفاعلة الوحيدة كمـا يقصـد الماركسـيون عـادة وإنمـا هـو تحالـف براجماتى بيـن النخب السياسـية والاقتصادية والإعلامية المسـيطرة،نعود للدكتور إسـماعيل صبرى فنجده يقول:" إن الدخـول لتلك الدائرة الاقتصادية العولميه يتطلب قيام حكومات الدول بقبول برنامج التكييـف الهيكلـى التى تمليها عليها المؤسسـات الثلاث الكبرى التـى تدير الاقتصاد العالمـى: صندوق النقـد الدولى والبنك الدولـى ومنظمة التجـارة العالمية وليس من المهـم فقط ان تقبـل الدولة برنامج التكيف بشـروطه وسياسـاته المعروفة وما تنطوى عليـه من تكاليـف اجتماعية باهظة حتى يقبل رأس المال الأجنبى على الانسـياب إلى البلد بل يجب أن يتأكد أصحاب رأس المال أنه لن يحدث تراجع عن تلك السياسات مما يتطلب أن يكون هناك ما يراه ضروريا لضمان ضبط العلاقات الاجتماعية فى ضوء مـا رسـمته هذه البرامج ومن هنـا تأتى أهمية خلق تحالفات اجتماعية تسـتفيد من هذه البرامج وتشكل قاعدة سلطة الدولة ويكون لها مصلحة فى استمرار تنفيذ تلك البرامج وهنـا يذكـر البنك الدولى صراحـة: "أنه ربما توقـف نجاح تدبير التكيـف على أمكان قيام إئتلاف بين المسـتفدين المسأله إذن ليست مجرد حزمة من السياسات الاقتصادية التـى تؤثر فى المتغيـرات الاقتصادية إنما الأهم من ذلك بكثير هو التأثير فى العلاقات الاجتماعية وبالذات إبقاء مستوى الأجور منخفضا وخلق شرائح اجتماعية تستفيد من حزمة هذه السياسات وتعتمد عليها سلطة الدولة" [٢].

إن الهوة المتزايدة بين من يملكون ومن لا يملكون "قد تركت أعدادا فى العالم الثالث

١- الكوكبة والتمية المستقلة: ص ٤٧.
٢- الدكتور/ رمزى زكى ـ الليبرالية المتوحشة: ص ٢٥٤.

فـى فقر رهيب حيث يعيش الفرد بأقل من دولار فى اليوم بالرغم من الوعود المتكررة التى قطعت على امتداد العقد الأخير من القرن العشرين بخفض الفقر فإن العدد الفعلى لمن يعيشون فى الفقر زاد حاليا بحوالى ١٠٠ مليون، حدث ذلك فى الوقت الذى زاد فيه فعلا إجمالى الدخل العالمى بنسبة ٢،٥٪ سنويًا فى المتوسط"[١].

ويذهـب سـبينجلر النائب السـابق للبنك الدولى إلـى أنه فى كل مظهـر من مظاهر العولمـة وليس فقط فى مجال تحرير التجـارة لم تكلل الجهود وان بدت حسـنة النية بالنجاح بل أعطيت نتائج عكسـية عندما فشـلت مشروعات زراعية أو بنية تحتية زكاها الغرب وقام مستشـارون غربيون بوضع تصميمها ومولها البنك الدولى أو آخرون فإن الشعب الفقير فى العالم النامى يظل مطالبا بتسديد القروض إلا لو كان هناك شكل من أشكال إسقاط الدين" [٢].

إن العولمـة وإدخال اقتصاد السـوق لم يحققا النتائج الموعوده فى روسـيا واغلب الاقتصاديات الأخرى التى تقوم بعملية التحول من الشـيوعية إلى اقتصاد السوق "لقد قال الغرب لهذه الدول أن النظام الاقتصادى الجديد سـيجلب لهم رخاء اقتصاديا غير مسبوق وبدلا من ذلك جلب لهم فقرا غير مسبوق لقد أثبت اقتصاد السوق من نواحى كثيرة بالنسـبة لأغلب الناس أنه أسوأ مما تنبأ به زعماؤهم الشيوعيون، إن التناقض بين التحول فى روسيا الذى وضعت هندسته المؤسسات الاقتصادية الدولية والتحول فى الصين الذى وضعت تصميمه بنفسها لا يمكن أن يكون أكبر من ذلك" [٣].

بمـرور السـنوات تغيـر الصندوق بشـكل ملحـوظ عما كان فـى بدايته لقد تأسـس على عقيدة الأسـواق التي تعمل غالبا بشـكل سـئ من حين أنه الآن يدافع عن سـيادة

١- ضحايا العولمة: ص ٢٥.
٢- سبينجلر ـ المرجع السابق: ص ٥٨.
٣- المرجع السابق: ص ٢٦.

السوق بحماسة أيدويولوجية لقد تأسس على عقيدة أن هناك حاجة لضغط دولى على البلدان لكى تكون لها سياسات اقتصادية اكثر تخصيصية مثل زيادة الإنفاق أو خفض الضرائب أو خفض معدل الفائدة، ولتحفيز الاقتصاد حاليا لا يقدم صندوق النقد الدولى أموالا إلا إذا بدأت الدول فى تطبيق سياسات مثل خفض العجز فى الموازنة أو زيادة الضرائب أو زيادة معدل الفائدة مما يؤدى إلى انكماش الاقتصاد "إن كينز قد يتقلب فى قبره لرؤيته ما حدث لإبنه" (١) .

وإن كانت مكاسب العولمة فى العديد من الأمثلة بأقل مما ادعى أنصارها فإن الثمن الذى دفع كان أكبر "حيث تم تدمير البيئة وإفساد العقليات السياسية كما أن معدل شرعية التغيير لم يتح للبلدان الوقت للتكيف الثقافى، إن الأزمات التى جلبت فى أعقابها بطالة كثيفة تبعتها بدورها مشكلات التحلل الثقافى الاجتماعى طويل المدى" (٢).

من الممكن أن تكون المؤسسات قد أمدتا بلدانا ما بوجهات نظر اختيارية بالنسبة لبعض تحديات التنمية والتحول وبفعل ذلك يكونان قد دعما العمليات الديمقراطية "لكن كان كلاهما مدفوعين بالإدارة الجماعية للسبعة الكبار (حكومات أهم سبعة دول متقدمة) وخاصة وزراء ماليتهم ووزراء خزينتهم وفى أغلب الأحيان يكون أخر ما يريدونه هو نقاش ديمقراطى حول الاستراتيجيات البديلة" (٣).

إن أساس مشكلات صندوق النقد الدولى والمؤسسات الاقتصادية الدولية الأخرى هو التوجية والسيطرة "أى من الذى يقرر ما تفعله هذه المؤسسات إن من يسيطر على هذه المؤسسات ليس أغنى البلدان الصناعية وحدها ولكن المصالح التجارية والمالية

١- المرجع السابق: ص ٣٢.
٢- المرجع السابق: ص ٢٩.
٣- المرجع السابق: ص ٣٥.

فى تلك البلدان أيضا ومن الطبيعى أن تعكس سياسات هذه المؤسسات ذلك ويرمز اختيار رؤساء هذه المؤسسات للمشكلة التى تعانى منها، بل أن ذلك الاختيار يساهم فى اختلالها الوظيفى فى أغلب الأحيان فبينما تتركز حاليا كل أنشطة صندوق النقد والبنك الدوليين تقريبا فى دول العالم النامى (كل إقراضها بالطبع) نجد أن ممثلى الدول الصناعية هم الذين يتولون قيادتها (بمقتضى عرف أو اتفاق ضمنى يكون دائما رئيس صندوق النقد الدولى أوربيًا ورئيس البنك الدولى أمريكيًا ويتم اختيارهم وراء أبواب مغلقة بل ولا يشترط لتولى الرئاسة أن يكون للمرشح صلة بأية تجربة فى العالم النامى إن هذه المؤسسات لا تمثل الأمم التى تخدمها" [1].

وتنشأ المشكلات أيضا من حقيقة من الذي يتكلم عن بلد ما فى صندوق النقد الدولي؟ والواقع أنه "يتولى ذلك وزراء المالية محافظو البنوك المركزية أما فى منظمة التجارة العالمية فيتولى هذه المهمة وزراء التجارة ويرتبط كل واحد من هؤلاء الوزراء ارتباطا وثيقا بمجموعة من أصحاب المصالح الخاصة داخل بلادهم وبالتالى يعكس وزراء التجارة اهتمامات مجتمع رجال الأعمال المصدرون الذين يريدون رؤية أسواق جديدة تفتح أمام منتجاتهم كذلك منتجو السلع الذين يتنافسون مع الواردات الجديدة بالطبع يريد أصحاب هذه المصالح الخاصة الحفاظ على أكبر قدر ممكن من الحواجز أمام التجارة والاحتفاظ بأى قدر من الدعم يستطيعون إقناع الكونجرس (أو برلمانتهم) منحه لهم ولا تحظى حقيقة أن الحواجز التجارية ترفع الأسعار التى يدفعها المستهلكون أو كون الدعم يفرض أعباء على دافعي الضرائب إلا باهتمام ضئيل مقارنة بمكاسب المنتجين كما تحظى قضايا البيئة وقضايا العمل باهتمام أقل بكثير باستثناء اعتبارها عقبات يتعين التغلب عليها ويرتبط وزراء المالية ومحافظو البنوك المركزية ارتباطا وثيقا بالمجتمع المالى فهم يأتون من شركات مالية وبعد انتهاء فترة خدمتهم،

١- المرجع السابق: ص ٢٩.

الحكومية يعودون إلى تلك الشركات إن وزير الخزانة الأمريكي روبرت روبن جاء مثلا من أكبر بنك استثمار SACHSGALDMAN وذهب سيتى جروب والرجل الثانى فى صندوق النقد الدولى خلال تلك الفترة ستان فيشر ذهب مباشرة من الصندوق إلى سيتى جروب ومن الطبيعى أن يرى هؤلاء الأشخاص العالم من خلال عيون الجماعة المالية ومن الطبيعى أيضا أن تعكس قرارات أية مؤسسة وجهات نظر ومصالح أولئك الذين يتخذون القرارات ولا يوجد ما يدعو للدهشة كما سنرى فى الفصول التالية ويشكل متكرر أن تكون كل سياسات المؤسسات الاقتصادية الدولية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمصالح التجارية والمالية لتلك الجماعات فى البلدان المتقدمة[1]"

و فى كلمة جامعة يقول سيينجلر:

"للأسف ليس لدينا حكومة عالمية مسؤولة أمام شعب كل بلد تشرف على عملية العولمة بطريقة متشابهة للطريقة التى قادت بها الحكومات الوطنية عملية تشكيل الاقتصاديات الوطنية لدينا بدلا من ذلك النظام الذى يمكن تسميته سيطرة عالمية بدون حكومة عالمية نظام تسيطر علي الساحة فيه منظمات معدودة مثل البنك الدولى وصندوق النقد الدولى ومنظمة التجارة العالمية وعدد قليل من اللاعبين مثل وزراء المالية والتجارة المرتبطون ارتباطا وثيقا ببعض المصالح المالية والتجارية فى حين فى ظل هذا النظام لا يملك عمليًا العديد من البشر ممن يتأثرون بقراراته حق الكلام" [2].

١- المرجع السابق: ص ٢٩_ ٤٠.
٢- المرجع السابق: ص ٤٢.

العولمة الليبرالية لا تظلم شعوب الدول الفقيرة فقط
بل الجانب الأكبر من شعوب الدول الغنية أيضًا

عندما نتحدث عن استعباد الليبرالية للشعوب فإننا لا نقصد بذالك استعباد شعوب الدول الغنية لشعوب الدول الفقيرة فقط وإنما نقصد استعباد النخب المسيطرة فى الدول الغنية وأذنابها فى الدول الفقيرة لجماهير الشعوب فى الدول الغنية والفقيرة معًا.

تقول نورينا هارتس:"لم يشهد التاريخ الحديث مثل هذه الهوة التى تفصل بين الفقراء والأغنياء فى الاتساع، ولا مثل هذه الأعداد من المستبعدين أو الذين لا نصير لهم فهناك ٤٥ مليون أمريكى لا يتمتعون بالتأمين الصحى، وفى لندن يترصد الذين يغسلون زجاج السيارات، متأبطين مسّاحات وحاملين دلاء من المياه القذرة، السائقين عند إشارات المرور، أما فى منهاتن فيفتش أناس فى الحاويات عن علب المشروبات الفارغة مقابل خمسة سنتات ثمن العلبة الفارغة الواحدة، وقد ارتفع دخل أفقر العائلات الأمريكية خلال السنوات العشر التى بدأت فى عام ١٩٨٨ إلى اقل من واحد فى المائه، بينما قفز الى١٥ فى المائة لخمس أغنى الأغنياء، وفى مدينة نيويورك يكسب أفقر عشرين فى المائة معدلا سنويا يبلغ ١٠ /٠٠٧ دولار فى الوقت الذى يكسب فيه سنويا اغنى عشرين فى المائه ١٥٢ /٣٥٠ دولار، أما أجور من هم فى الحضيض فهى متدنية جدا، وعلى الرغم من انخفاض أرقام العمال العاطلين فى تلك البلاد فإن ١١ مليون من العمال الأمريكين العاملين، وطفلا واحدا بين كل خمسة أطفال أمريكيين هم فى عداد الفقراء.

إن الحلم الأمريكي الجميل ليس جميلا للجميع فهذا هو الوهم الكبير الذى تقع

فيه شعوب كاملة وإنما هو جميل لطبقة مسيطرة محددة من السياسيين والاقتصاديين والإعلاميين ورجال المخابرات ورجال الفكر المنظرين لهم أو الداعين إلى أهدافهم وعلى الرغم من أن أمريكا امتلكت نصف ثروات الدنيا منذ منتصف القرن الماضى إلا أن مظالم استغلال النخب المسيطرة تلقى بعشرات الملايين من أهل هذه البلاد إلى بؤرة الفقر [1].

بل أن نيويورك نفسها وهى واحدة من أغنى المدن فى العالم تمتلئ شوارعها بعشرات الآلاف من المتسولين أما مدن الصفيح التى تنتشر فى ولايات عديدة فهى أشهر من أن تذكر،، تقول نوريتا هارتس فى ذلك: "وفى الغرب أيضا تتسع الفجوة بين الأغنياء والفقراء،، وفى أمريكا توزع غنائم فترة طويلة من التوسع الاقتصادى الطويل ومن البطالة المتدنية إذ أن ٩٧ فى المائة من الزيادة فى الدخل ذهبت لأغنى عشرين فى المائة من العائلات خلال العشرين سنه الأخيرة، وبينما يكسب الأغنياء أكثر، ارتفع متوسط أعلى خمس الكاسبين من الذكور بمعدل ٤ فى المائة ما بين عامى ١٩٧٦: ١٩٩٦ وأدنى خمس هبط معدل كسبهم بما يساوى ٤٤ فى المائة، وهناك نحو ٣٦،٥ مليون أمريكى أى بما يساوى ١٣،٧٪ فى المائة من السكان يعيشون حياه فقيرة،و يمتلك أغنى واحد فى المائة ٤٠٪ فى المائة من ثروة البلاد مقارنة ب ١٣ فى المائة أقل مما كانت عليه قبل ٢٥ سنه، والدخول فى الولايات المتحدة هى الآن أقل تساويًا مما كانت عليه منذ الكساد الكبير، وبينما بلغ معدل البطالة الوطنى فى الولايات المتحدة ٥،٤٪ فى المائة فإن المعدل فى كثير من المحميات الأمريكية الوطنية يصل إلى ٧٠ فى المائة، ومعدل البطالة فى المناطق الريفية المنعزلة فى أمريكا يبلغ ضعفيه وأحيانا أربعة أضعافه، وأصبح الضمان الاجتماعى للعاطلين عن العمل مشروطًا أكثر ولا يستفيد من منح البطالة الأمريكية اليوم سوى ٣٩ فى المائة من العاطلين عن العمل

١- السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية: ص ١٥ نورينا هيرتس،

بينما كانت النسبة فى عام ١٩٨٦ سبعين فى المائة)[١].

ولأن نورينا هرتس كتبت كتابها فى أوائل عهد بوش فقد أردفت ما سبق بقولها: "ولا يمكن إلا أن تزداد الفجوة بين الفقراء والأغنياء فى عهد بوش إذ أن خطته لإلغاء الضرائب عن فوائد رؤوس الأموال والتركات فى النهاية سيخلف أرستقراطية الأثرياء والانتهاء بالبقية إلى وضع متدني."[٢]

إن ما نقوله عن معاناة نسبة كبيرة من سكان تلك الدول الغنية يكاد يكون بالنسبة للقارئ الغارق في بحر الدعاية الليبرالي أمر خياليًا لا يصدق، وعذا ما يدفعنا في الاسهاب بعض الشئ في ذكر الأرقام الدالة على ذلك.

إن أمريكا أغنى بلاد الدنيا تقف فى آخر الصف بين الأمم المتقدمة من حيث العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة،حيث تقول نورينا هارتس: "إن الولايات المتحدة تقف بانتظام فى أخر الصف بين الأمم المتقدمة من حيث نسبة ما هو مخصص من الناتج الوطنى العام للبرامج الاجتماعية أو لإعادة التوزيع، أن نهج بوش فى التخفيض التدريجى (ضريبة الموت) التى لا تصيب ألا أغنى ٢ فى المائة من السكان ليورثوا أبنائهم أكثر من ١،٣٥ مليون ومبلغ ١،٣٥ تريليون دولار من الخصومات الضريبية خلال الإحدى عشر سنة المقبلة بطرق سيستفيد منها بشكل كبير الموسرون فى المجتمع كل ذلك يظهر بوضوح كبير المدى الذى ذهبت إليه محاباة الأغنياء"[٣].

وليس حدوث ذلك فى أمريكا وحدها وإنما فى الغرب الليبرالى بوجه عام.

(تقول) نورينا هارتس عن الأوضاع فى انجلترا: "والوضع الذى ورثه حزب العمال الجديد فى المملكة المتحدة بعد ثمانى عشر سنة من حكم المحافظين كان مشابها

١- السيطرة الصامتة: ص ٥٧: ٥٦

٢- السيطرة الصامتة: ص٥٧

٣- المرجع السبق: ص٧٢

لمـا هـو فى الولايـات المتحدة وإن كان أقـل وضوحا،فتوزيع المداخيـل فى المملكة المتحدة الآن أكثر تفاوتا مما كان عليه فى أى وقت مضى منذ الحرب العالمية الثانية.

وفـى تلك الفترة فـى بريطانيا ارتفع إجمالـى الناتج المحلي بشـكل ملموس وكان نصيب الفقراء قطعة أصغر من الكعكه"، وارتفع عدد الأسر التى تحت خط الفقر بـ٦٠ فى المائة فى الثمانينات وفى عام ١٩٩٦ م كانت المملكة المتحدة تضم أعلى نسبة من الأطفال الفقراء فى أوربا فكان هناك ثلثمائة ألف طفل بريطانى هم الأقل حظا فى العام ١٩٩٥، ١٩٩٦ ممن كانوا فى العام ١٩٧٩ م، واسـتمر عدد من هم دون خط الفقر فى الارتفـاع فى عهد حزب العمال الجديد على الرغم مـن الجهود التى بذلت لقلب هذا الاتجاه، وفى الفترة الواقعة بين عامى ١٩٩٤، ٢٠٠٠ ارتفع عدد الأسر التى تعيش أقل من نصف المعدل الأسبوعى من الدخل وهو ٢٧٨ جنيها استرلينى بعد نفقات السكن من ١٣ مليون أسـرة الى٢٥، ١٤ مليون أسـرة أى ضعف نصف مليون أسرة بعد تسلم حزب العمل السلطة فى عام ١٩٩٧ م" (١).

ويلاحظ القارئ إننى أورد البيانات تلو البيانات التى تظهر المظالم التى تتعرض لها الشعوب فى الغرب بسبب مظالم العولمة الليبرالية ولا أكاد أورد شيئًا من البيانات عن هذه المظالم فى عالمنا الإسلامى وذلك لسببين

أولاً: أن مظالم العولمة الليبرالية فى العالم الإسلامى بينة للمشاهد ولا تحتاج إلى كثير شواهد.

ثانيًـا: لأن دعاية عملاء هـذه العولمة الليبرالية عندنا تقوم أساسًـا على هذا الادعاء الكاذب الذى يقول أن شعوب العالم الغربي تحيا فى نعيم هذه العولمة الليبرالية.

والحمـد للـه أن مراجعى لعلماء ومفكريـن غربيين ومن كافـة الاتجاهات بل يكاد يكون أغلبهم من التيار الليبرالى نفسه.

التفاوت فى توزيع الدخول

أما عن البضعة أعوام الأخيرة فإن لينر فى كتابه (انهيار الرأسمالية) الصادر لتوه حديثًا يذكر "إن غرابكا ـ الأستاذ فى ألمانيا فى مجال البحوث المختصة بتوزيع الدخول والثروات ـ يلمس، منذ سنوات كثيرة، عن كثب، تعمق التباين بين الأغنياء والفقراء: ففى حين استطاع العشرة فى المائة من المواطنين المنعمين تحقيق ارتفاعات متسارعة فيما يحصلون عليه من دخول، أمسى لزاما على العشرة فى المائة من الفئات الموجودة فى أدنى السلم الاجتماعى تدبير متطلبات العيش بدخول أدنى من الدخول التى كانوا يحصلون عليها فى مطلع التسعينيات، وفيما تراكمت لدى العشرة فى المائة من المواطنين الموجودين فى أعلى السلم الاجتماعى ثروة تساوى ستين فى المائة من ثروة المجتمع، ثروة تشتمل على أموال نقدية وأوراق مالية وعقارات، ظل نصف المجتمع لا يمتلك شيئا منها إلا قليل، ووفق ما يقوله غرابكا، فإن التطور المتحقق منذ عام ٢٠٠٠ مدعاة لـ (الفزع) حقا وحقيقة، (فحتى نهاية القرن العشرين، كانت اللامساواة فى توزيع الدخول هينة، إلى حد ما، فى ألمانيا، لكن الأمر تغير فى السنوات الخمس الأخيرة، فألمانيا تخطت كثيرا من البلدان فى هذا المضمار؛ فاللامساواة تفاقمت بشكل مفزع فى بلادنا).

فالدولة تنقذ مصرفًا تلو الآخر، وتؤمم الواحد بعد الآخر، إنها تضخ فى الاقتصاد مبالغ لا قدرة لنا على تصور عظمتها، وعلى الرغم من كل ما تبل الدولة من جهود، فإن نجاحها فى وقف الانهيار يظل فى علم الغيب.

ولكن، ما معنى هذه الحقائق بالنسبة إلى الدخول التى نقتات منها وإلى فرص عملنا وما لدينا من ثروات؟ ماذا سيبقى لنا؟ وما الخسائر التى ستتكبدها؟ هل نحن على عتبة

عصر المصائب والرزايا وسوء الطالع والشقاء؟".

و يبدو أن الإجابة عن سؤاله هذا قد تحققت بالفعل لا فى ألمانيا فقط ولكن فى العالم الغربى كله فها هو أوباما يفعل ما فعله الألمان فى ضخ الأموال فى البنوك الأمريكية من أجل إنقاذها ومع ذلك تمضى أمريكا ومعها أوروبا إلى الانهيار.

و يتابع غرابكا فيقول: "إن الطبقة الوسطى، على وجه الخصوص هى التى ستذوق مرارة هذا التحول العظيم، إنها القلب النابض فى المجتمع، فهى الركيزة التى يستند إليها الاقتصاد الوطنى، وهى الحصيلة التى أفرزها اقتصاد السوق أصلاً، لكن هذا القلب النابض بالنشاطات الاقتصادية أمسى ينزف دما منذ سنوات عديدة، فبينما كان عدد أبناء الطبقة الوسطى فى العام ٢٠٠٠ يبلغ فى ألمانيا ٤٩ مليون مواطن، تراجع هذا العدد بعد سبع سنوات من هذا التاريخ بمقدار بلغ خمسة ملايين مواطن، أى تراجع بأكثر من عشرة فى المائة، وجزء ضئيل من هؤلاء استطاع أن يرتقى إلى مرتبة أعلى، والجزء الأعظم منهم انحدار إلى مصاف الثلث الأخير من السلم الاجتماعى، وضيع هؤلاء الخاسرون فرص عملهم أو أنهم ضحوا بجزء من أجرهم، أو باعتهم شركاتهم لشركات أخرى تدفع أجرا لا يكاد يسد الرمق، وإذا كان أبناء الطبقة الوسطى لم يتنعموا بنعم الازدهار الاقتصادى فى كثير من الأحيان، فإنهم صاروا الآن المواطنين الذين يعانون المصائب،إن العاصفة التى هبت رياحها الهوجاءعلى أسواق المال، والركود الاقتصادى الذى نجم عن العاصفة، سيسببان فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، ضياع ملايين من فرص العمل المتواضعة وفرص العمل المهمة، ملايين من فرص العمل ذات الأجور المتدنية وفرص العمل ذات الأجور المرتفعة.

إن الفزع من التدهور والانحطاط ينشر ظلاله فى كل البلدان الصناعية: فى فرنسا وبريطانيا وفى إيطاليا والنمسا، وسويسرا والولايات المتحدة الأمريكية، وفى بلدان

صاعدة حديثا من قبيل الصين وروسيا، بهذا المعنى،فإن الفزع من التدهور والانحطاط قد سار بخطى حثيثة، وانتقل من الفئات الموجودة على هامش المجتمع إلى الفئات التى تحتل مكانة مركزية فى البنية الاجتماعية، إن المواطنين يتابعون بكل وجل عنف القوة التى تتفتح بها طاقات النظام الرأسمالى، والكيفية التى تختل بها عرى هذا النظام، حينما تنهار وتختفى عن الأنظار مؤسسات مالية عملاقة، وذلك لأنها بددت آلاف المليارات من اليورو فى أسواق رأس المال، مؤسسات مالية كانت مفخرة البلدان فى يوم من الأيام، إنهم يشاهدون بأم أعينهم كيف ينتقل الانهيار إلى القطاع الصناعى عامة، وإلى الطبقة الوسطى عن الركب، تتكون (طبقة عولمية) طبقة تنال أرقى تعليم وتحصل على أفضل الرواتب، طبقة وطنها العالم كله، إن انهيار أسواق المال يمكن أن يسحب البساط من تحت أقدام الطبقة الوسطى، وقد صار المواطنون ضحية انهيار لم يكن لهم دور فى اندلاعه، انهيار لا قدرة لهم على النجاة منه.(١)"

إن كل ما سبق يعني أن مسألة المظالم الاقتصادية، وانتشار الفقر لا تتعلق بدول غنية أم فقيرة، دولار كان أم يورو أم ين، وإنما بالغاية الأساسية من النشاط الاقتصادي، وليست المسألة مسألة التفاوت الكبير في الدخل فقط وإنما في الانكسار الاجتماعي وتراجع الشعور بالكرامة الناتج عن ذلك لأن القيم الاجتماعية القائمة في هذه المجتمعات التي تصنعها المنظومة الليبرالية تجعل من المال ترمومترًا اجتماعيًا لقياس قيمة الإنسان، أي أن فقدان المال في هذه المجتمعات يعني الضياع الكامل.

تداخل المصالح بين رجال السياسة والاقتصاد

ليس هناك فى عالم العولمة الليبرالية إستقلال بين رجال السياسة ورجال الإقتصاد بـل أن هنـاك تداخلا كبير فـى المصالح بينهما تقـول نوريناهارتس فى ذلـك "كثيرًا ما يتم الكشـف عن فضائح سياسـية ومن بين من وصموا بها ـ كما نعرف أو نظن ـ كول وشـميت وميتران، وحتى أولئك السياسيون غير المرتشين يزداد دينهم لهذه الشركات أو تورطهم فيها، ولا يتضح مثل هذا فى مكان مثلما يتضح فى الولايات المتحدة فلقد انغمسـت رئاسـة كلينتون من البداية فـى الفضيحة إبتداء من ادعـاءات وايتوونر عبورًا بقضاء ممولى الحزب ليالى فى غرفة نوم لينكولن فى البيت الأبيض إلى القرار الأخير بالعفـو عن تاجر الأسـلحة والمتهرب من الضرائب (مير ريتشـينى)، أما من ترشـحوا للعام ٢٠٠٠ لانتخابات الرئاسة الأمريكية فإن قدرتهم على خوض معركة الانتخابات كانت تتوقف على تأمينهم التمويل من الشـركات فقـد بلغت ميزانية حملة بوش ١٩١ مليون دولار وميزانية ال جور ١٣٣ مليون دولار"(١).

وتذكـر نوريـنـا هيرتس في موضع آخـر "أن الحماية التى أعطيـت لمصانع التبغ فى الولايات المتحدة ـ وإن كان قد تم تفويضها أخيرًا بالدعاوى التى رفعت على المنتوج فـى بعض الولايـات ـ تدل على النفوذ الذى يمكن أن يشـترى بالمال، وقد أسـهمت شـركات التبغ من العام ١٩٨٧ وحتى نهاية العام ١٩٩٦ بأكثر من ٣٠ مليون دولار فى دعم أعضاء الكونغرس والحزبين الأساسـيين السياسيين، وكان لإضافة جملة واحدة إلى قانـون الضرائب الكبير من زعيمى النواب الجمهوريين والكونغرس Trent Lott وNewt Gingrich إعطاء ٥٠ بليونا من الدولارات قروض ضرائب لشركات التبغ.

١- انهيار الرأسمالية: ص ١٠ ـ ١٢ مع الاختصار،

إن قائمة الصلات بين الهبات المقدمة للحملات والأصوات فى الكونغرس تكاد تكون بلا نهاية، وتقارن جينيفر شيكتر Jennifer Shecter من مركز السياسة المتجاوبة وتحلل إسهامات الحملات ونتائج أصوات المشرعين الذين يتلقونها، "كان أكثر عشرة تلقوا إسهامات من النواب واكثر عشرة تلقوا إسهامات من اعضاء الكونغرس قد تلقوها من صناعات السكر الأمريكية وقد صوتوا للمحافظة على حصة من السكر، بحيث يبقى سعره مرتفعًا بالنسبة إلى المستهلك ومثل هذا حدث فى الأخشاب وقاذفات B_٢ وصناعة القمار بل حتى فى تشريع قيادة السيارة فى حالة السكر وأمور أخرى "(١) أى أن المشرعين والرؤساء فى أمريكا ما هم إلا صناعة من صناعات أصحاب رؤوس الأموال ثم تستأنف نورينا هارتس هذه الصلاص بين السياسيين وأصحاب رؤوس الأموال فتقول:"وقد قيل عن السبب فى تركيز الحكومة على احتكار مايكروسوفت كان لأن بيل غيتس لم ينضم إلى الحملة وإلي مواكب المرشحين فى وقت مبكر، فحتى العام ١٩٩٥ لم يكن لدى شركة مايكروسوفت مكتب فى واشنطن، وهذه استراتيجية جرى قلبها فيما بعد، إذ بعد ثلاث سنوات من التحريات والدعاوى ازداد إسهامًا فى الحملات إلى ثلاثة أضعاف تقريبًا كما تضاعفت مصروفاتها لكسب تأييد اعضاء الهيئة التشريعية، ولحسن الحظ قررت وزارة العدل أن تتخلى عن السعى لتحطيم عملاق الحاسوب، وهو قرار يتماشى مع العهد الذى قطعه بوش فى محاولاته التودد لوادى السيليكون قبل انتخابات العام ٢٠٠٠ عندما وعد بأن يناصر "الابداع على التشريع فى كل مرة "، وغنى عن البيان أن جورج دبليو بوش هو ملك من يعطون شيئًا مقابل شئ آخر quid Pro qou، لقد تبنى مدرسة الأبواب الدوارة فى السياسة، فحشد لإدارته موظفين رئيسيين أخذهم مباشرة من مجالس إدارات الأمة.

فديك تشينى أقتنص من شركة الخدمات النفطية هاليبرتون Haliburton وكارل روف Kari Rove، وهو كبير استراتيجى السياسة فى إدارة بوش، كان كبير الاستراتيجيين

السياسيين فى شركة فيليب موريس Philip Morris من العام ١٩٩١ إلى عام ١٩٩٦، أما ميتشيل دانيلز Mitchell Daniels رئيس مكتب،البيت البيض للإدارة والميزانية، فقد كان نائبًا لرئيس شركة إلى ليبلى Eli Lilley.

ومنذ أن شغل بوش مركزه أصدر سلسلة من القوانين التى يبدو عليها أنها تحابى الشركات الكبرى، فقد ألغى مجموعة كبيرة من إجراءات السلامة فى العمل كان قد تم التفاوض عليها بين الحكومة الفيدرالية واتحادات العمل طوال جزء كبير من السنوات العشر الماضية، لقد اقترح قانون إفلاس طالبت به البنوك وشركات بطاقات الائتمان، التى دعمت بوش وحزبه، بما يزيد على ٢٥ مليون دولار، والتى سيكون من نتائجها حرمان الأمريكيين الذين أعلنوا إفلاسهم من بعض الحماية القانونية التى حصلوا عليها من دائنيهم، كما اعتمد عددا من الاجراءات الرامية إلى حماية مصالح شركات الطاقة التى مولت حملته الانتخابية، وبالاضافة إلى انسحابه من بروتوكول كيوتو Kyoto حول الاحتباس الحرارى قام الرئيس بنقض عدد من الأوامر التنفيذية التى تم إقرارها فى الأيام الأخيرة لإدارة كلينتون والتى كانت تهدف إلى حماية ٥٨ مليون فدان من الأراضى الفيدرالية، وذلك بتحديد امتلاكات الأرض وبناء الطرق، بل إنه تراجع أيضًا عن التعهد الذى قطعه على نفسه فى حملته حول تنظيم انبعاثات ثانى أكسيد الكربون من مصانع الطاقة، وناقش فتح تلك البرارى الشاسعة البكر فى الدائرة القطبية فى ألاسكا أمام الباحثين عن المعادن واستخراجها، ونقض قرارات كلينتون الرسمية حول معايير نظافة الهواء بالنسبة إلى الحافلات وسيارات الشحن الكبيرة، وسمح أيضًا لكبار موظفى شركة إنرون Enron _ القرار الصائب هنا أن لا يفعلوا هذا _ أن يدققوا فى المتقدمين للجنة التى تنظم أسواق الطاقة الأمريكية ويشغلوا مقاعد الجمهوريين الشاغرة فى اللجنة من المفوضين الذين تدعمهم شركة إنرون وشركات الطاقة الأخرى، وهكذا قدمت مصالح الشعب الأمريكى رشوة لعمالقة الطاقة

الأمريكية الكبار ممن زوده بالمال، وكل ما تكفلوه هو ٣١،٢ مليون دولار فقط.

لقد كانت السياسة فى المزاد، حتى فى تلك القضايا التى تنطوى على ما يتصل بالأمن القومى، فمثلاً فى العام ١٩٩٧ ألقى الرئيس كلينتون باعتراضات وزارة العدل جانبًا وسمح لشركة أمريكية هى شركة الفضاء والاتصالات المحلية Local space and communications أن تصدر تكنولوجيا للصين تتيح لها (للصين) ان تطور قدرات صواريخها النووية، ورفع عنها عقوبات كانت قد فرضت عليها بعد مذبحة مئات المتظاهرين من أجل الديمقراطية فى العام ١٩٨٩ فى ميدان تيان آن مين، وكان أسخى متبرع فرد للديمقراطيين فى ذلك العام هو برنارد شوارتز Bernard schwarts رئيس شركة لورال Loral، وقد انكر الرئيس كلينتون بالطبع أنه فعل ما فعله جزاء ما قدم له، فقد قال فيما بعد: لقد اتخذت هذه القرارت لأننا اعتقدنا انها فى مصلحة الشعب الأمريكى".

وإذا كان هذا يحدث فى الولايات المتحدة حيث مستوى الأموال اللازمة لتمويل الحملات السياسية متوفر بشكل مفرط في الوقت الذي يبدو فيه أن جميع الجهات تعمل فى حدود القانون، على أن الأمر فى كثير من البلدان الليبرالية الأخرى لم يكن مختلفًا، فقد ظهر أن المال قد جعل وضع السياسة من حيث شرعيتها فى معظم الأحيان موضع شك.

وقد شهدت السنوات الأخيرة تورط أحزاب سياسية كبيرة وساسة كبار فى جميع الديموقراطيات المتقدمة تقريبًا فى صفقات سرية يرتبط كثير منها بقضايا تسهيلات للشركات الكبرى، فكما تذكر نورينا هيرتس "أنه على سبيل المثال قد تم الكشف فى العام ١٩٩٣ فى بلجيكا عن فضيحة حول دفع شركة الهليوكوبتر الإيطالية آغوستا Agusta وشركة دازوالت Dassault الفرنسية لصنع مركبات الفضاء مبلغاً يزيد على

مليونى دولار رشوة مقابل الحصول من القوات المسلحة البلجيكية على طلب معدات من الشركتين، وقد أدين ساسة كبار فى أسبانيا بتحويلهم أموالا إلى صناديق سرية ومن ثم إلى حساباتهم المصرفية، ولقد ابتليت فرنسا بسلسلة من الدفعات المالية غير الشرعية من شركات إلى جميع الأحزاب المحلية الرئيسية، وادى هذا فى العام ١٩٩٣ إلى حظر تام على هبات الشركات والى إصلاح قواعد تمويل الأحزاب، وفى العام ١٩٩٩ استقال وزير المالية الفرنسى Dominique Struss _ Kahn بعد أن اتخذت خطوات من قبل قضاة للتحقيق فى دفع نحو ٦٠ ألف جنيه إسترلينى من صندوق تأمين صحى خاص لطلاب يساريين.

وفى ألمانيا أظهر كشف الأسرار الخاصة بالمستشار السابق هيلموت كول الرشوة فى نظام اشتهر فى الماضى بالنظافة، وتدور معظم فضائح الفساد التى تحيط بالحزب الديمقراطى المسيحى الألمانى حول ما يقال إن هيلموت كول قد قدمه لشركات مقابل هبات ضخمة تلقاها، وتحقق الآن لجنة أولية فى الادعاءات بأن حكومات كول اخذت _ كرشوة _ الملايين من شركة النفط الفرنسية العملاقة Eif Aquitane فى أوائل التسعينيات، وذلك مقابل تسلم هذه الشركة الفرنسية مصافى تكرير Luena فى ألمانيا الشرقية، وقد أعلنت المستشارية الألمانية أن جميع الوثائق المتصلة بهذه الكارثة قد فقدت"[1].

وعندما كان الاعلان عن التبغ لا يزال مسموحًا به فى الولايات المتحدة على شاشات التلفاز وجدت صلة بين مقدار ما تأخذه الشبكات من عوائد إعلانات التبغ، واستعدادها للدخول فى حوار الآثار الصحية للتدخين وفى إيطاليا تمتلك شركات البناء صحيفتين لهما نفوذهما وهما II Messaggero وII Tempo وفيهما يمارس الصحافيون رقابة ذاتية كبيرة، حيث يحرصون على عدم إزعاج رؤسائهم، لقد فشلت الصحافية البريطانية

١- مختصر من السيطرة الصامتة،

المشـهورة بالتحقيقات الصحافية ليزا برينكورث Liza Brinkworth التى كشـفت عن ممارسـات جنسـية مع فتيات قاصرات وتعاطى مخدرات فـى وكالة الموديلات إيليت Elite فـى محاولـة بيـع قصتها لعدد من المجلات النسـائية، وكان مـن الواضح أن هذه المجلات غير مسـتعدة لإن تخسـر إعلانات متعلقـة بالمودة "بالموضة"، وقد نشـرت القصة فى النهاية محطة الاذاعة البريطانية الممول من الحكومة.

وإذا توقف الحديث عن شـئ ما يبدأ الناس لا محالة بالتفكير فى أنه انتهى، وجميع مقاطعـات المنتوجـات أميل إلـى أن يكون أمدهـا قصيرًا إلا مـا كان منهـا التزامًا قويًا وعندمـا تصبـح المسـألة أهون مـن أن تكون مـادة إخبارية يرجـع المسـتهلكون عادة إلـى اختيارهـم الاول ما لم يتبين لهم أن البديل على مسـتوى الجودة نفسـه أو أفضل، لقد ظلت قضية سـلامة اللحـم البقرى البريطانى تظهر فى الصحـف وتختفى منها فى السـنوات القليلـة الأخيرة، على الرغم من أن لحم البقـر البريطانى _ كما يظهر _ ليس أكثر سلامة الآن مما كان عليه عندما بدأ القلق حول مرض جنون البقر وجنون الانسان CJD Creutzfeldt _ Jacob disease فى ازدياد.

بـدأت القصة التي ترويهـا نورينا هيرتس عن هذا الموضوع فى العام ١٩٩٦ ويبدو أنها القصة التى قام على أساسـها فيلم مصرى شهير (جاءنا البيان التالي) عندما اشترى روبرت ميردوخ محطة تلفازية كبرى فى الولايات المتحدة ليضيفها إلى شـبكة فوكس التـى كان يمتلكهـا، وقـد بلغ بهذا عـدد ما يمتلكه مـن محطات التلفـاز الأمريكية ٢٢ محطة تصل إلى أكثر من نصف المشـاهدين فى امريكا، وكان من بين الشـركات شركة اشترتها محطة WTVT التابعة لشركة Tampa وكانت هذه تابعة من قبل لمحطة CBS التى اشتهرت بالتحقيقات الشاملة والمعمقة، وكان ممن تم استقطابهم لرفع المستوى أكثر الإعلاميين اللامعين جين أكر وويلسـون، وفى البداية بدا وكأن المحطة ستحافظ

على معاييرها الصحافية العالية.

وسرعان ما كشف الزوجان عن قصة كبيرة، إذ اكتشفا أن تزويد فلوريدا من الحليب يأتى من ابقار مطعمة بمادة تدعى هرمون النمو البقرى أو BGH وتباع تحت اسم ماركة تدعى بوسيلاك Posilac، وهذه المادة ترفع عطاء البقرة من الحليب بمعدل ثلث ما تعطيه فى الأصل، وتصنع هذه المادة الشركة الأمريكية العملاقة الزراعية الكيماوية مونسانتو ووافقت عليها إدارة أمريكا للغذاء والدواء فى العام ١٩٩٣، وعلى أى حال فقد حُرمت مادة BGH فى كندا وبريطانيا ونيوزيلندا وفى معظم الأقطار الأوروبية، وقد أشارت الأبحاث العلمية إلى أن الهرمون يمكن أن يرتبط بالسرطان، وهى نظرية شككت مونسانتو فيها كثيرًا، واستجابة لمخاوف المستهلك فى فلوريدا حول BGH أعلن سوق الولاية المركزى الضخم لبيع الحليب ومنتوجات الألبان بالجملة فى شهر فبراير من العام ١٩٩٤ بأنه لن يشترى الحليب المأخوذ من ابقار معالجة بالهرمون ما لم يكن هناك قبول واسع للهرمون، ولكن جين أكر صورت فى العام ١٩٩٦ أبقارًا يجري تطعيمها بالبوسيلاك فى جميع مزارع فلوريدا للألبان السبعة التى تم اختيارها بشكل عشوائى متحدية بذلك ادعاءات موردى الحليب.

وكانت محطة WTVT التى كانت تعرف فى ذلك الحين باسم فوكس ١٣ متحمسة حول القصة، وحجزت المحطة ما قيمته بضعة آلاف من الدولارات للإعلانات فى الإذاعة للترويج للتوثيق الذى كان مقررًا إذاعته فى ٢٤ فبراير من العام ١٩٩٧، وفى اليوم السابق للموعد المحدد للبث أتصل محامو مونسانتو بمكتب فوكس الرئيسى فى نيويورك زاعمين أن التوثيق غير دقيق، وقد تضمنت رسالة المقدمة من مونسانتو جملة وجدها ويلسون وأكر مثيرة بشكل خاص، فقد جاء فيها: " هناك الشئ الكثير المعرض للخطر فيما يجرى فى فلوريدا لا بالنسبة إلى شركة مونسانتو وحدها وإنما أيضا لشركة

فوكس نيوز Fox News وصاحبها " وسحبت الوثيقة لإجراء مزيد من المراجعة.

ورفضت شركة فوكس ١٣ فى البداية أن تتراجع، وفحص مدير الأخبار الفيلم ووجد _ كما قالت جين آكر وويلسون _ أنه ليس هناك من سبب يحمل على الشك فى ادعائهما، وحدد تاريخ جديد للإذاعة فى الإسبوع التالى، ولكن محامى مونسانتو كتبوا مرة ثانية لمكتب فوكس الرئيسى يقولون إن المراسلين كانوا متحيزين وأن القصة يمكن ان تدمر البلاد، ومرة أخرى سحبت المحطة فيلم BGH ولم يعرض بعد ذلك.

وبعد ذلك بوقت قصير طرد مدير الأخبار فى محطة فوكس ١٣، وقدمت الإدارة الجديدة _ كما جاء فى إفادات الصحافيين _ مبلغًا كبيرًا كتسوية لأكر وويلسون مقابل استقالتيهما والتعهد بعدم نشر تفصيلات عن بوسيلاك، ولا عن الطريقة التى تعاملت بها فوكس مع القصة ولكنهما رفضا، وخلال الأشهر الستة التى تلت أعادا كتابة القصة ٧٣ مرة بناء على إلحاح فوكس، ولكنهما ظلا مصرين على رفض تضمين تأكيد يؤمنان بأنه زائف، وهو "أن حليب BGH صحى كأى حليب مأخوذ من أبقار لم تعالج بالهرمون"، واخيرًا فى شهر ديسمبر من العام ١٩٩٧ طرد الاثنان من العمل بتهمة "عدم طاعة الرؤساء"(١).

وإذا كان هذا يحدث في الدول الليبرالية الغنية، فماذا يحدث إذن في الدول الليبرالية الفقيرة التي يكون فيها الاغراء المادي أشد قسوة والقيم الليبرالية المحقرة للفقراء أشد تحكمًا، ومن ثم بحسب هذه الآلية يغدو الأكثر قدرة على الإفساد المالي للناس هو الأكثر جدارة على الصعود السياسي بل وهو الكثر وعيًا وحكمة أيضًا.

إن الساحات الفكرية التي عايشناها في المرحلة الليبرالية القذرة جعلتنا نشهد رؤيا العين كيف يغدو الأكثر غنى هو الأشد عمقًا فكريًا حتى بين المثقفين أنفسهم.

١- السيطرة الصامتة: ص ١١٧،

الدعايات الإصلاحية لليبرالية الاقتصادية

أولاً: النمو والتشغيل

ومن اهم الدعايات التى تروج لتلك الليبرالية الجديدة أن تلك الليبرالية هى الضامن الوحيد لتحقيق النمو وأن هذا النمو يرتبط به ارتباطا اصيلا إتاحة الفرص الجديدة للعمل وتخفيض مستوى البطالة، لكن الواقع العملى يكشف كذب هذا الادعاء حيث يقول هورست افهيلد فى ذلك: "كانت سياستى: النمو والتشغيل منذ ما يزيد على ربع قرن من الزمان المنارة التى تهتدى بها السياسة الاقتصادية فى المانيا إلا أننا حين نمعن النظر فى السياسة فى البيانات الاحصائية الخاصة بتطور المانيا الاقتصادى، نلاحظ صورة اخرى تشهد على فشل هذه السياسة.

فمع أن الناتج القومى قد ارتفع إلى ما يزيد على ضعف المستوى الذى كان عليه عام ١٩٧٠ م ارتفع عدد العاطلين عن العمل إلى ما يزيد على اربعة ملايين حتى عام ٢٠٠٢م وتزايد عدد المحتاجين إلى المعونات الحكومية فارتفع من ١،٥ مليون إلى ٤،٥ مليون حتى عام ٢٠٠٠ م فى (ألمانيا الموحدة)، وحسب ما يقوله باول زاتكامب رئيس اللجنة المنوط بها دراسة أسباب الفقر فى ألمانيا يعيش ثمانية ملايين من المواطنين من بينهم ثلاثة ملايين طفل تحت خط الفقر،من ناحية أخرى فان عددا لا يستهان به من المرافق العامة التى أنشئت فى سبعينات القرن العشرين من قبيل المكتبات والحدائق العامة ورياض الأطفال ومعاهد غوته قد أغلقت أبوابها أو خفضت كثيرا من حجم ما تقدمه من خدمات، وعلى صعيد آخر شرعت الجامعات فى خفض عدد المواد العلمية التى تقدمها إلى الطلبة وانتاب التلف ابنيتها وذلك بسبب تقليص الموارد الضرورية المالية لأعمال الصيانة والترميم، من ناحية أخرى تزايدت باستمرار الأسعار التى يتعين

على العاملين دفعها إلى وسـائل النقل العامة التى يسـتخدمونها عند تنقلهم بين مناطق سكناهم ومجال عملهم، وفى السياق نفسه باتت وسائل النقل تخفض حجم خدماتها باسـتمرار وشـرعت دوائر البريد ومراكز الشـرطة فى تقليص عدد دوائرها كما أخذت المحلات التجارية الصغيرة المنتشـرة فى الأحياء السـكنية تغلق الوحدة بعد الأخرى مثلهـا فى ذلك مثل الفـروع المصرفية وصناديق التوفير، وإذا لم تزد مديونية حكومات المقاطعات الألمانية ومناطق الحكم الداخلى فى عام ١٩٧٠ م على مبلغ طفيف نسبيا (١٢٣ مليار مارك المانى) فإن واقع الحال يشهد على تعاظم هذه المديونية،ويشير إلى تفاقم إعسـار الحكومة عـن الوفاء بالتزاماتها المالية فقد ارتفعـت المديونية الحكومية إلى (٢٣٣٨،٦ مليار مارك المانى فى عام ٢٠٠١ م) [١].

ثانيًا: المساواة عن طريق التساقط

ومـن بيـن هـذه الوعـود الإصلاحيـة لليبراليـة أيضًـا نظرية (المسـاواة عـن طريق التساقط).

إن تسـويق الحلـم الليبرالـي الخادع يحتاج إلـى العديد من النظريـات المزيفة التي تدعـو في النهاية إلى تكريس إكسـاب أصحاب رؤوس الأمـوال المزيد من التحرر في فرض السـيطرة واسـتغلال الناس في الوقـت الذي تعدهم فيه أن كل مشـاكلهم رهينة العمل على دفع حركة الإنتاج.

يتحدث فورست أفيهيلد عن نظرية التساقط، فيقول:

"منذ صياغته الكلاسـيكية بقلم آرثرلويس، أكد المذهب الاقتصادى الأرثوذكسى فـى التنمية الوطنية أن العامل الاجتماعى لتعديل البرامج التى تهدف إلى تقليص الفقر وعـدم المسـاواة يجب أن ينبع من السـوق بدلا مـن ان يأتى من خـلال تدخل الدولة،

١ـ السيطرة الصامته: ص ١٥٦ - ١٥٨.

أسست نظرية "لويس" على تناظر هيدروليكي[1]، حيث تجرى قوة العمل متنقلة من قطاع تقليدى راكد إلى اخر حديث ديناميكى، إذا لم تقف عقبات مصطنعة مفروضة على هذا الانتقال من خلال مستويات الأجور التى تفرضها الدولة ونقابات حماية العمل، فمن المتوقع للتنمية فى النهاية أن تجفف منبع البطالة العمالية، وعندها تبدا الأجور بالارتفاع (لويس ١٩٥٩)، (باروخ١٩٢٧).

فلم تكن التجربة التى استمرت عقدين من الزمن لسياسات صممت للأسواق الحرة، مشجعة على الإطلاق حيث يلخص عالم الاجتماع من الأورغواى كارلوس فيلجويرا (١٩٩٦) ذلك قائلاً: "بعد أكثر من خمسة عشر عامًا من التجربة مع سياسات التعديل البنيوى والاستقرار والترسيخ على طول القارة وعرضها، كانت النتائج الاقتصادية المتوقعة موضع تساؤل وشك وكانت الآثار الاجتماعية سلبية بلا جدال، لأنه فى تسعة عشر بلدا فى امريكا اللاتينية وصلت نسبة الأشخاص الذين تحت خط الفقر إلى ٤٦٪ من إجمالى عدد السكان فى عام ١٩٩٠، هذا الرقم هو أعلى من الرقم الذى سجل فى الأعوام (١٩٧٠، ١٩٨٠، ١٩٨٦) وبشكل خاص فى الثمانينيات: العقد الذى ازدادت فيه مشاكل الفقر واللامساواة بانتظام واضح للعيان"، ومن المحتمل أن الجدل دار حول أن هذه الخمسة عشر عامًا تمثل الفترة الأولية للتنمية المدعومة التى تزداد فيها اللامساواة كلما انعدم تنظيم الاسواق،إن نظرة أكثر إمعانا إلى تجارب بلد مفرد، سوف تبين التفاوتات فى تحول وتطور الفقر واللامساواة: تظهر أحدث البيانات المتوافرة أن اللامساواة فى الدخل بين الأعوام ١٩٨٠ و١٩٩٢ / ٩٤ استمرت فى الارتفاع فى ست من الاثنتى عشرة دولة من أمريكا اللاتينية التى توافرت عنها المعلومات، حدث أعظم ارتفاع فى معامل جينى فى أكبر ثلاثة بلدان فى المنطقة ـ الأرجنتين، المكسيك، البرازيل، لم تتحقق تنبؤات "لويس" بحدوث امتصاص سريع للعمالة مع تحرر السوق،

١- اي طبقًا لقواعد الأواني المستطرقة.

ولكن مرة أخرى، أظهر التسجيل تنوعًا مهما، لأنه فى أواسط ١٩٩٦ كان للأرجنتين التى هى واحدة من أخلص أتباع الليبرالية الاقتصادية الارثوذكسية، معدل بطالة رسمى بلغ ١٦٪ وهو اعلى بعشر نقاط مما كان عليه قبل خمس سنوات وأكثر من الضعف عندما بدأ تطبيق النموذج الليبرالى الجديد، سجلت أربع دول أخرى معدلات تتجاوز ١٠ فى المائة، واستمرت الأرقام فى الزيادة أو بقيت جامدة فترة التسعينات ومن الطرف الآخر سجلت اربع دول ـ ثلاث منها فى امريكا الوسطى ـ هبوطا فى معدلات البطالة بنقطتين أو ثلاثة نقاط مئوية خلال الفترة نفسها.

وفى تشيلى، البلد الذى هبطت فيه معدلات البطالة أكثر حيث ظهر أن تأثيرات الانتقال البطىء أخذت أفضل فرصة لكي تتحقق، تشير الأرقام إلى نتيجة متناقصة ظاهريًا، ارتفعت كل من معدلات العمل والأجور بشكل حقيقي بين عامى ١٩٨٣ و١٩٩٥، ومع ذلك فشلت اللامساواة فى ان تتلاشى، لأن مستوى الدخل لأعلى معيار ارتفع بشكل اسرع ونتيجة لذلك استمرت تشيلي بالاحتفاظ بأكبر "لا مساواة" فى توزيع الدخل فى نصف الكرة، كان معامل جينى فيها ٠،٤٧٩ لعام ١٩٩٤، أى بقليل من البرازيل، بلد أعلى معدل "لا مساواة" فى توزيع الدخل فى المنطقة ربما فى العالم (Eclac الجدول ١١ فيلجويرا١٩٩٦: ١٦).

وهناك نتيجة ثانية أكثر وضوحا لرفع الدولة حمايتها عن قوة العمل وحلول الأسواق الحرة، وهى ظهور الممارسات الاستغلالية فى مكان العمل، تشيلى مرة أخرى هى مثال معبر، حيث ترافقت فوائد النمو الاقتصادى والتوظيف والأجور العالية، مع فقدان الأمن الوظيفى وتعرض العمال المتزايد للسلطة التعسفية[1].

١- اقتصاد يغدق فقرًا ـ مرجع سابق.

ثالثًا: قيام الشركات بالرعاية الاجتماعية بديلاً عن الدولة وماذا عندما تنتهى الحفلة؟:

من ضمن الوعود التى تقدمها الليبرالية لعلاج مآسيها الاجتماعية المتزايدة قيام الشركات الرأسمالية نفسها بدور الرعاية الاجتماعية بدلاً من الدولة فهل من الممكن أن يكون ذلك حقيقيًا؟ وتشرح نورينا هيرتس هذا الموضوع فتقول:

"قد أصبحت الشركات قادرة على أن تنشيء صندوق عمل من أجل المسؤولية الاجتماعية خلال فترة ازدهار اقتصادي منقطع النظير، وقد أثبت زبائنها الذين يجني معظمهم ثمار الازدهار الاقتصادى أنهم مستنيرون اجتماعيًا، وأنهم قادرون على أن يكونوا كذلك، وقد كافأوا الشركات لتوليها القيام بأدوار الرعاية، واثبتوا أنهم فى بعض الحالات على استعداد لأن يدفعوا أكثر فى سبيل شركات تنشر العدالة العالمية، ولكن هل ستتغير أولويات الزبائن فى حالة التردي الاقتصادي وتتغير نتيجة لذلك أولويات الشركات أيضًا؟ وهل صندوق العمل من أجل المسؤولية الاجتماعية سيستمر خلال التردي؟ متى يصبح تخفيض النفقات أساسيًا من أجل استمرار بقاء المؤسسة، ومتى يعود التركيز على الاسعار هو الأهم؟

لقد ظلت النقابات المهنية فى اليابان ـ حتى عهد قريب ـ توفر للمجتمعات أنظمة ضمان اجتماعي شامل، وكان من المعتاد أن تنفق الشركات ما يصل إلى ٧٠٪، بالإضافة إلى الاجور الفعلية لضمان توفير أنظمة الرعاية والرفاه.

إن المثل اليابانى يقدم تحذيرًا للذين أعتبروا منا أن سيطرة المؤسسة على الرعاية الاجتماعية هو الحل الممكن للمشكلات الاجتماعية "نتيجة" لرأسمالية تنتهج عدم تدخل الدولة فى الاعمال التجارية، لذا إذا كانت هذه الخطوة نحو مسؤولية أكبر

وعنايـة أكثـر كالذى بدأنا نـراه فى الغرب، فإن ذلك قائم على اسـتمرار قـوة الاقتصاد العالمـى وحـده، وعلى أن الأعمال الخيرية هى فى الأسـاس ضرائـب ملغاة من ورقة الحسـاب الختامـى، ومن المؤكـد أنها قابلة لأن تنعكس إذا سـاءت الأمـور مرة ثانية، وعندما انسحبت شركة نستله فى العام ١٩٩٩ من رعاية كرنفال Notting Hill اللندنى فـى اللحظـة الأخيرة مدعية أن شـراب قهوتها البارد الجديد الـذى كان من المنتظر أن يكون بارزًا فى المهرجان لم يكن قد وزع على الحوانيت، فأي امل يمكن أن يعقد على الحفاظ على الالتزامات حين الانحدار، إن الشـركات سـتكون عاجزة عن تبرير بقائها مرتبطة بالتزامات لصاحبي أسـهمها ما لم يكن التأثير على سـمعتها عندما تنسحب من التزاماتها الاجتماعية أعلى ثمنًا من المحافظة على هذه الالتزامات، إن تقديم المؤسسة للرعاية فيه مجازفة بالاعتماد على استمرار تكاثر الأرباح"[1].

وتتسـاءل نورينـا هارتـس عن المسـتقبل: هل مـن الممكن أن يكون هـذا هو الحل للمآسى الاجتماعية التى تتسبب عنها الليبرالية؟ ثم تجيب عن ذلك فتقول:

"على الرغم من أن الشركات الكبرى ستصرف أعمالها بشكل مطرد فى سياق رأي عام ناقد احتمالا، فإن شـكا كبيرا حول المسـتقبل يظل قائمًـا، فما الذى يحدث عندما تتباين اعتبارات العمل التجارى الأخلاقية وتحقيق الأرباح؟ وإذا رفضت الشركات أن تدفع التكلفة المتزايدة للمسـؤولية الاجتماعية مفضلة سحب استثماراتها أو نقلها إلى مكان آخر، فإنه ليس من الواضح ما إذا كان السياسيون أو جماعات الضغط أو الأفراد من المستهلكين لديهم من القوة ما يكفي لمنعها.

فالمسـألة ليسـت مسـألة اخلاق، إنما هي مسـألة تجارة، واحيانا تتطابق مجموعتا الاعتبارات، ولكن هذا لا يحدث دائما، إن الشـركات ليست حارسات المجتمع، إنها

١- السيطرة الصامته: مرجع سابق.

كيانات تجارية تعمل من أجل الربح" .[1]

ولأن هذه المسائل كثيرًا ما تحدث في مجتمعاتنا فإننا نلخصها في التالي:

ـ تقوم هذه الشركات العابرة للجنسيات بدور الرعايةلبعض المحووجين في المجتمع في مقابل تسويغ نهبها للمجتمع بشكل كامل.

ـ يحصل على القدر الأكبر من مال رعاياتها ما تصنعه من نخب عميلة قائمة على أمور المحووجين هؤلاء.

ـ عندما ينتهي الحفل وينسى الموضوع وتختفي الأضواء يتم الانسحاب كاملاً من دور الرعاية هذا للبحث عن دور يطولي جديد في مكان آخر.

١- السيطرة الصامته: مرجع سابق.

اقتصاد العولمة الليبرالية

يحمل تقرير البنك الدولي لعام ٢٠٠٢ عنوانا دالا وهو "بناء المؤسسات من أجل الأسواق"، ولا يقصد التقرير المؤسسات الاقتصادية، لأن مثل هذا النوع من المؤسسات موجود بالفعل، بل يقصد نوعا آخر وهو المؤسسات السياسية ومؤسسات الدولة التي تناسب اقتصاد السوق الحر، ويقصد التقرير بذلك التوصية بضرورة إعادة بناء الدولة كي تناسب مرحلة العولمة وكي تستطيع التكيف مع متطلبات السوق العالمي والمؤسسات المالية العالمية، فبعد سنوات طويلة من الاعتقاد في أن السوق ذاتي التنظيم وذاتي التسيير يعترف البنك الدولي أخيرا بأن الفاعل الحقيقي هو المؤسسات لا السوق، وأن هذه المؤسسات هي التي تضمن بالفعل عمل السوق.

يقول جيمس وولفنسون مدير البنك الدولي في تقديمه للتقرير: "المؤسسات الفعالة هي التي تصنع الفرق في نجاح إصلاحات السوق"، فبعد عقود من الاعتقاد في أن نجاح السوق الحر ونجاح عمليات التحول إلى اقتصاد السوق يعتمد على إخراج الدولة من كل المجال الاقتصادي وتركه حرا من سيطرتها، يعود البنك الدولي إلى رشده فجأة ويهتدي إلى الحقيقة ويقول: "في غياب مؤسسات تمنح سندات ملكية الأراضي ضمانا لحقوق الملكية لا يستطيع الفقراء استخدام أصول قيمة من أجل الاستثمار والنمو"، لاحظ أن الفقراء سيقومون بالاستثمار لا بالعمل مستخدمين سندات ملكية الأراضي وكأنهم مضاربين في سوق العقارات؛ كثيرا ما نجد في تقارير البنك الدولي تعبيرات بلهاء مثل هذه، يستمر البنك الدولي ويقول: "وفي غياب مؤسسات قضائية قوية تنفذ العقود يجد منظمو المشروعات أن كثيرا من أنشطة الأعمال محفوفة بمخاطر مفرطة، وفي غياب مؤسسات فعالة لتنظيم الإدارة تكبح جماح المديرين، قد تبدد الشركات

موارد المساهمين"، هذه المؤسسات هي مؤسسات الدولة، والبنك بذلك يركز على ضرورة ضمان الدولة للسوق الحر، ويطلب منها تشريعات وقرارات وإدارة تسهل آليات هذا السوق الحر؛ والملاحظ أن السوق الحر لن يعد بذلك حرا بل سوف يكون مفروضا من الدولة مثله مثل الأنظمة الشمولية تماما، إن التقرير يطالب ببساطة بإعادة بناء الدولة لتناسب السوق الحر وتضمن عمله، فبعد أن تم عزل الدولة عن المجال الاقتصادي من جراء العمليات المسماة بالتحرير الاقتصادي _ تحرير الاقتصاد م الدولة _ والقضاء على القطاع العام بالخصخصة، يتم الآن إعادة إدخال الدولة مرة أخرى باعتبارها هيكلا تشريعيا وإداريا المطلوب منه تسهيل عمل السوق الحر وضمان سيره، أتت هذه العملية بعد أن أدخلت الرأسمالية العالمية سياسات التكيف الهيكلي على الاقتصاد نفسه في الثمانينات، الهادفة تكيفه مع السوق العالمي والاقتصاد المسمى حرا، والآن يأتي الدور على الدولة نفسها كي تتكيف مع السوق وتسهل عمله، لكن يجب أن ننتبه هنا إلى أن الدولة التي تطلبها الرأسمالية العالمية هي دولة الحد الأدنى Minimal State المعروفة في الأدبيات الليبرالية.

نادي القمار الدولي يعيد بناء الدولة:

الحقيقة أن الرأسمالية العالمية تقدم نفسها الآن في صورة مؤسسات مالية مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي،إن دل هذا على شئ فإنما يدل على أن تغيرا جذريا قد حدث للرأسمالية، فبعد أن كانت الدول الاستعمارية هي التي تباشر عملية التوسع الرأسمالي العالمي منذ القرن السابع عشر وذلك عن طريق التدخل المباشر بالجيوش، استغنت الرأسمالية الآن عن الاستعمار كأسلوب في الانتشار وظهرت بدلا منه المؤسسات المالية العالمية، والمهمة الأساسية لهذه المؤسسات نقل رأس

المال من مراكز النظام الرأسمالي إلى أطرافه إما في شكل قروض أو استثمار مباشر وجعل هذه الأطراف مجالا خصبا لتحقيق الأرباح التي تصب كلها في المركز، وهذا ما جعل عدد من الاقتصاديين مثل سمير أمين وإرنست ماندل وديفيد هارفي يصفون الأرباح الطائلة للاستثمار المباشر ولخدمة الدين بأنها شكل جديد من أشكال الخراج Tribute تدفعها الأطراف التابعة للمراكز المسيطرة.

لقد أصبح تعامل المؤسسات المالية للرأسمالية العالمية مع الأطراف التابعة مباشرا دون وسيط من أي دولة رأسمالية معينة، وهي بذلك ممثلة لرأس المال المالي العالمي Global Financial Capital، وأصبحت هي التي تباشر عملية الربط بين المراكز الرأسمالية الغنية والأطراف الفقيرة، وأدواتها الأساسية في التحكم هي السياسة النقدية التي تفرضها على الدول المدينة، وقد شاع في الآونة الأخيرة استخدام كلمة "الكازينو" أي نادي القمار، أو "رأسمالية الكازينو" لوصف أنشطة رأس المال المالي من المضاربات الشبيهة بلعبة القمار، ولأن المؤسسات المالية للرأسمالية العالمية تنسق فيما بينها وترتبط مع بعضها البعض بسياسات خاصة فهي في الحقيقة تشكل ساحة عالمية للمضاربات، إنها ليست سوى ناديا للقمار الدولي، نادي القمار الدولي هذا يحاول إعادة بناء الدولة كي تضمن عمل اقتصاد السوق [1].

١- راجع د. أشرف منصور: الليبرالية الجديدة.

قصة الأزمة الاقتصادية العالمية

ما الذى صنع الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة؟ ومن هم الذين سيدفعون ثمنها؟

إننا نستطيع أن نتعرف على ذلك بصورة رائعة من خلال ما كتبه الاقتصادى الألمانى أولريش شيفر فى كتابة الذى قد صدر توّا (انهيار الرأسمالية)، وإذا كنا نرى أن الأسباب الأساسية لهذه الأزمة تكمن فى جنون الرفاهية المتزايدة لدى النخب العليا وتضخم اقتصاد المبادلات الإتمانية والإتجار فى أوراق المصارف العالمية إلا أن شيفر يضيف إلا ذلك سبب لا يكاد يأتى ذكره فى الأوساط العلمية والإعلامية العربية هو: أحداث الحادى عشر من سبتمبر حيث يرى "أن المعتدين نجحوا فعلا فى زعزعة الاقتصاد الأمريكى، والاقتصاد العالمى أيضًا، فهم تسببوا، فعلا، فى تحول النظام الرأسمالى العالمى من حال إلى حال".

كانت مجلة بزنس ويك (Business Week) قد تنبأت بعد أسبوع من الهجوم بأن "علينا التفكير باقتصاد جديد".

وكيفما اتفق، فهذه التنبؤات كانت قد بدت جلية فى ذلك اليوم ذاته، أعني فى الحادي عشر من سبتمبر، ففى هذا اليوم نشرت الهجمات ظلالها على كل ما يرمز إلى الرأسمالية الأمريكية تقريبا؛ فقد علقت استوديوهات الأفلام فى هوليوود أعمالها بالكامل، وأوصدت أبوابها فى لوس أنجلس وفلوريدا حديقة الملاهى التابعة لشركة ديزنى؛ وأغلقت أبوابها لمشروع التجارة التابعة لشركة Mall of America، كبرى مراكز التبضع فى البلاد، غير أن آثار الهجوم بدت أكثر وضوحا فى الشهور التالية؛ فشركات النقل الجوي زادت بنحو صارم من التدابير الأمنية، وضاقت كثيرا مساحة الحرية التى كان المسافرون يتمتعون بها فى السابق، وعم البورصات فزع عظيم

من اندلاع كساد اقتصادى، وحين باشرت وول ستريت أعمالها بعد إجازة دامت أربعة أيام، خاطب نائب الرئيس الأمريكى ديك شينى المتعاملين قائلا: "لن نسمح لهذه الهجمات بأن تنجح فى تخريب النشاطات الاقتصادية"، ولكن، وخلافا لهذا النداء المتفائل، شهدت البورصة فى أول يوم تباشر فيه نشاطها متعاملين يبيعون ما بحوزتهم من أصول بأبخس الأثمان، وخلال بضعة أسابيع تبددت الثروات المستثمرة فى الأسهم بما قيمته ٢ تريليون دولار أمريكى، على صعيد آخر، راحت الآلاف من الشركات تحذر، فى العالم أجمع، من أن أرباحها ستتراجع بنحو ملحوظ، من ناحية أخرى، أعلن العديد من شركات النقل الإفلاس، بالإضافة إلى هذا وذاك، ارتفع سعر برميل النفط بنحو متسارع" (١).

ولكن كيف عالج الغرب الأزمة؟

هل كان العلاج على حساب الأغنياء أم الفقراء؟

يجيب عن ذلك ليشر فيقول: "ركن الغرب فى رده على الصدمة إلى قوة تبين أنها الوبال بعينه، فالأمريكيون أنفقوا كثيرا من المال من أجل الحيلولة دون تدهور النشاطات الاقتصادية _ أنفقوا أموالا ما كانوا يمتلكونها أصلا، فالكونغرس أجاز للحكومة الأمريكية، بسرعة البرق، خفض الضرائب بنحو عظيم، أجاز الكونغرس هذا التخفيض، وإن كان الرئيس جورج بوش (الابن) قد سبق له أن خفض الضرائب قبل بضعه أشهر بمقدار ما كانت له سابقة فى كل التخفيضات التى نفذها الرؤساء السابقون عليه: فهو خفض العبء الضريبى المفروض على كاهل المواطنين الأمريكيين بمقدار يبلغ ١،٣٥ تريليون دولار أمريكى حتى العام ٢٠١٠، وهكذا، أي على خلفية الهجوم الذى تعرضت له البلاد، راحت الحكومة، الآن، تخفض عن كاهل المواطنين العبء الضريبي ثانية، وكان الرئيس ومستشاروه قد طبقوا الأيديولوجية الخطيرة ذاتها التى اهتدى بها

١- إنهيار الرأسمالية: ص ٣٠ وما بعدها.

رونالـد ريغان فى سـابق الزمن: أعنـي الأيديولوجية الزاعمـة أن الحكومة تدعم اقتصاد البـلاد بنحو فعال حين تعمل على زيادة ثروة الفئات الغنية، وأعطى بوش، بهذا الصنيع، الطبقة الوسـطى الشـعور بأن الرأسـمالية تدر النفع على تلك الفئات، فى المقام الأول، التى هى غنية أصلا _ أي أنه كان قد تسبب فى خلق تذمر انتشر فى أوروبا أيضًا.

وبسياسـته الزائفة هذه، تسـبب بوش فـى وصول الدين الحكومـى (أى الدين العام كما يسمى أيضًا، المترجم)، إلى مستويات ما كانت تخطر على البال قط: ففى سنوات حكمـه الثمانى ارتفعت مديونية الحكومـة الأمريكية من نحو ٣ تريليونات إلى ما يزيد علـى ٦,٢ تريليـون دولار أمريكى، ومعنى هذا، أن الرئيـس الثالث والأربعين كان قد راكـم ديونا جديـدة بلغت قيمتها قيمة مجمل الدين العام الـذى تراكم فى عهد الواحد والأربعين رئيسـا الذين حكموا البلاد، بدءا من جورج واشـنطن وانتهاء بجورج بوش الأب، وتجـدر الإشـارة هنا إلى أن هذه السياسـة المتمادية لم تواجـه اعتراضا ذا بال، وحتـى الديموقراطيون أنفسـهم، لم يعربـوا عن اعتراض ملموس على هذه السياسـة، فبـوش يبـرر التزايد الهائل فـى الدين العام بالكفـاح ضد الإرهـاب، وبالحربين اللتين تخوضهمـا أمريكا بقيادته: الحرب على أفغانسـتان أولا وعلى العراق فيما بعدُ، فعلى خلفيـة هاتين الحربيـن، زادت وزارة الدفـاع إنفاقها بنحو عظيم، فنحـو نصف الديون الجديدة، التى استدانها بوش حتى صيف ٢٠٠٨، يكمن سببها، فى المحصلة النهائية، فى الارتفاع الذى طرأ على الميزانية العسكرية الأمريكية.

مـن هنا، فلكى يمـول الأمريكيون ديون الدولة، لا مندوحـة لهم عن الاقتراض من العالم الخارجى.

وواظبـت بقيـة العالم علـى إقراض الولايـات المتحـدة الأمريكية مئـات مليارات الـدولارات فـى كل عام، ففى كل بقاع المعمورة، دأب العديد من المصارف المركزية

الأجنبية وصناديق الاستثمار والمصارف وشركات التأمين على شراء سندات الدين المصدرة من قبل الحكومة فى واشنطن، ولأن المستثمرين الأجانب دأبوا على شراء أسهم الشركات الأمريكية، لذا فإنهم كانوا يغذون الاعتقاد بديمومة الازدهار الاقتصادي، بهذا المعنى، فإنهم كانوا، من ناحية، يمولون العجز العظيم فى ميزانية الحكومة الأمريكية وفى ميزان الحساب الجارى الأمريكي، ومن ناحية أخرى، يمنحون الدولار ـ ما دام الجميع واثقين بمتانة الاقتصاد الأمريكي ـ القوة لكي يحافظ على قيمته فى أسواق الصرف الأجنبي، فالمصرف المركزي الصيني، بمفرده يحتفظ فى خزانته برصيد يبلغ ١،٨ تريليون دولار أمريكى، أي إن لديه احتياطيا أجنبيا لم يسبق له مثيل فى العالم أبدا، وتحتفظ روسيا والدول العربية أيضًا، بسندات دين صادرة من الحكومة الأمريكية بقيمة تبلغ العديد من مليارات الدولارات الأمريكية، وتأسيسا على هذه المديونية يمكن القول، بلا أدنى شك، إن الرفاهية التى يتنعم بها الأمريكيون، مرهونة باستعداد دول الاقتصاديات الناشئة لتمويل العجز الحكومى وعجز فائض الحساب الجاري الأمريكيين.

ومن أجل المحافظة على مستوى النشاط الاقتصادي عقب الهجمات التى تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية، أخذت المصارف المركزية فى أمريكا وأوروبا تزيد من طبع النقود ومن خفض أسعار الفائدة؛ فمعدل الفائدة جرى تخفيضه إلى واحد فى المائة في الولايات المتحدة الأمريكية، وفى ضوء هذا التطور، أمست المصارف تحصل على السيولة النقدية بتكلفة مواتية جدا، وصارت قادرة على منح القروض بأسعار فائدة زهيدة، وكان المصرف المركزي الأوروبي قد خفض معدلات الفائدة أيضًا، بيد أن هذا الخفض لم يكن بالمقادير التى نفذها البنك الاحتياطى الفدرالى، أي المصرف المركزي الأمريكي، خفض معدل الفائدة القيادي، بعد الهجمات المذكورة سابقا، من ٤،٢٥ فى المائة إلى ٣،٢٥ فى المائة ـ وحتى العام ٢٠٠٣ إلى واحد فى

المائـة، وكانـت القروض زهيـدة التكلفة قد صانـت الاقتصاد فى أمريـكا وأوروبا من الانهيار، بيد أن السيولة زهيدة التكلفة تسببت، هي والجشع العظيم الذى سيطر على المستثمرين، فى خلق فقاعة انفجرت بعد مضى ستة أعوام على الهجوم الذى تعرضت له الولايات المتحدة الأمريكية: فقاعة أسواق التمويل والعقارات" (1).

الحلم الأمريكى يُباع بالمزاد العلنى

قصة انهيار الحلم الأمريكي

يشرح فيشر ذلك فيقول: "يعثر المرء على خريطة الانهيار فى شبكة الإنترنت تحت عنـوان مفـاده www،foreclosureradr،com، فمَن يرد معرفـة الوضع الذى آلت إليه ستوكتون (Stockton)، هـذه المدينـة الصغيرة الواقعـة فى قلب كاليفورنيـا، من يرد التعـرف علـى مدى مـا يعانيه السـكان، البالغ عددهـم ٢٨٩ ألفا، من أزمـة العقارات، يكفه الرجوع إلى خريطة الإفلاس هذه، فالمستثمر فى العقارات ستين أوتول (Stean O'Toole) ينشـر هناك، كشفا يشتمل على كل المنازل المعروضة فى كاليفورنيا للبيع، إكراهـا، أو التى تعـود ملكيتها إلى المصارف، ففي هذه المدينة، التى تقع على مسـافة ١٤٠ كيلو مترا إلى الشـرق من سـان فرانسيسـكو، وصل عدد المفلسـين من أصحاب المنـازل حـدا لا مثيل له فـي أي مدينة أمريكية أخـرى، ففي الفتـرة الواقعة بين مارس ويونيو من ٢٠٠٨، فقط تخلت ٩٠٠٠ أسـرة عن منازلها، أى صار يُباع بالمزاد العلني وبنحـو إجباري، منزل من بين كل ٢٥ منزلا فى الأشـهر الثلاثـة المذكورة، من هنا، لا عجـب من أن تكون هناك ضواح شـبه مهجورة، ضواح أمسـت أبواب وشـبابيك كثير من منازلها محصنة بألواح من الخشـب، ضواح علق المرء على واجهة نصف أو ثلث منازلها لافتة مكتوب عليها "للبيع" (For Sale).

١- انهيار الرأسمالية: ص ٢٠١ ــ ٢٠٢، عالم المعرفة،

وكانت جماعات الماكرين تلاحق أولئك الملايين من المواطنين الذين يتطلعون، لأول مرة فى حياتهم، إلى شراء دار سكنية من غير أن تكون لديهم الأموال الضرورية لعملية الشراء هذه، غير أن جماعات الماكرين تعهدت لهم بتمويل شراء المسكن مائة فى المائة أو إن شاءت العائلة ذلك، فإنهم على استعداد لإقراض ما هو أكثر من المطلوب لشراء الدار السكنية، فبالمبلغ الفائض تستطيع العائلة شراء بعض الحاجيات الأخرى أيضًا، وفى أغلب الأحيان لم يمعن الزبائن النظر فى تلك البنود من العقد المكتوب بحروف صغيرة وبجمل معقدة التركيب طويلة، فالزبائن غرتهم الأقساط الميسرة التي ينبغي بهم تسديدها فى السنتين أو ثلاث السنين الأولى، ولم يأخذوا فى الحسبان أن الفوائد سترتفع ارتفاعا قويا فيما بعد: سترتفع من ٧ فى المائة إلى ١٢ فى المائة، من ٦ فى المائة إلى ١٣ فى المائة، أي من ٢٠٠٠ دولار أمريكى فى الشهر إلى ٣٥٠٠ دولار أمريكى،وطغت الفرحة على أصحاب المنازل وذلك لأنهم قد وجدوا، أخيرا، المصرف الذى يمول شراء المنزل من غير أن يطلب منهم أي ضمانات، ولم يدر بخلد أولئك الأفراد، الذين صاروا يمتلكون دار لأول مرة فى حياتهم، أن سعر منزلهم يمكن أن يتطور بعكس ما ينشدون، أى بدلا من أن يرتفع، قد ينخفض مستقبلا، ولم يدم الأمر طويلا، فبعد ثلاثة أو أربعة أعوام لاحظ هؤلاء الزبائن، بنحو مفاجئ، أن قيمة عقارهم أمست أدنى بكثير من قيمة الرهن العقارى، أي من قيمة المبلغ الذى رهن المرء به بيته نظير القرض الذى حصل عليه من المصرف"[1].

وعندما يذكر البعض منا أن أمريكا على وشك الانهيار يُتهم بالغباء والجنون ولكن ها هو ليشر يؤكد هذا الاتجاه فيقول:

"وأرجح الظن هو أن الجدل حول انقسام المجتمع الأمريكى على نفسه سيكون أشد لهجة فى عهد الرئيس الأمريكى باراك أوباما، فهو سيواجه صعوبات جمة فى

١- المرجع السابق: ص ٢٠٢ : ٢٠٥ مع الاختصار.

حكـم البلاد، إذا لـم تسـانده طبقة وسـطى قويـة، وكان وارن بافيت، هـذا الرجل الذى يعتبـر أغنى أغنياء العالم، قد اشـار إلى أنـه يرى أن عرى العقـد الاجتماعي الأمريكي قد صارت قاب قوسـين من التفكك: "لقـد فاتخرت البلاد فى ماضى الزمن بأن فرص الارتقاء الاجتماعي متاحة للجميع، غير أن هذه الفرص لا تتحقق فى بلاد تتسـع فيها، بلا انقطاع، رقعة التفاوت بين أغنى الأغنياء والفئات الوسـطى من المجتمع"، ويتذمر بافيت تذمرا شـديدا من أن المواطن الأمريكي العادي قد أمسى يُسحق بلا هوادة، هذا فى حين "يرفل أغنى الأغنياء بنعيم فردوسى".

وما عاد التمتع بحياة الفردوس مقصورا على أغنى أغنياء أمريكا فقط،فأغنياء البلدان الأخرى، أعني أغنياء روسيا والصين والهند،على سبيل المثال لا الحصر، يسيرون بخطى سـريعة لمجاراة الوضع السـائد فى الولايات المتحدة الأمريكية، فليس ثمة شك فى أن هذه البلدان، أيضًا، تواجه المشكلات نفسها التى تواجهها الدول الصناعية، ومهما كانت الحـال، فإن الأمر البين هو أن هذه البلدان قد تسـببت فى زعزعة بنية الاقتصاد العالمي: فمنـذ مطلع التسـعينيات زاد العرض المتاح فى سـوق العمل العالميـة بأكثر من مليارى عامـل زهيـد الأجر، من هنا، فإن هذه الدول أمسـت تثير الفزع لمواطنـي العالم الغربي: فهؤلاء فزعون من ضياع فرص عملهم، ويخشون من تبدد رفاهيتهم" [1].

ومـا أراه أنـه عنـد تتابـع الأزمـات الكبرى علـى المجتمـع الأمريكية فـإن جرثومة البراجماتية التى تم تصديرها لتفكيك الأيديولوجيات والأمم سـتجد نشاطها الطبيعي فيما تصنعه هذه الأزمات من مشاكل وضغوطات وانكباب على الذات ومن ثم تتفاقم عوامل الانهيار بسـبب استشراء الانقسامات الداخلية بين الولايات بسبب التنازع على المصالـح بل وداخـل الولايات نفسـها ومن هنا ينقلـب السـحر على السـاحر ويكون التفكك والانهيار.

١- المرجع السابق: ص ٢١٢ : ٢١٥ مع الاختصار،

الليبرالية الإعلامية

السيطرة الإعلامية

تمهيد:

بالرغم من التسليم العام بالأثر الكبير لوسائل الإعلام فى توجيه الشعوب سواء كان هـذا التسـليم من جانب المثقفين أو عوام الناس فـإن الكثير من هؤلاء وهؤلاء ما زالوا لا ينتبهون إلى أن هذا التأثير يكاد يبلغ حد السـيطرة التامة، فالمسـالة لا تقف عند حد التأثير على سلوكيات الناس والتلاعب فى القيم الموجهة لهم، ولكن تتجاوز ذلك إلى التحكم فى تحديد التصورات والمعتقدات الموجهة لهم

ولأهمية كتاب هربرت شيلر وتفرده في هذا الموضوع فسوف نركز على الاقتباس منه.

التضليل الإعلامي:

يقول روبرت شيلر:

" يقـوم مديـر وأجهـزة الإعـلام في أمريـكا بوضع أسـس عملية تـداول "الصور والمعلومـات"، ويشـرفون علـى معالجتهـا وتنقيحهـا وإحـكام السـيطرة عليها، تلك الصـور والمعلومـات التي تحـدد معتقداتنا ومواقفنا، بل وتحدد سـلوكنا فـي النهاية. وعندمـا يعمـد مديرو أجهزة الإعلام إلـى طرح أفكار وتوجهـات لا تتطابق مع حقائق الوجـود الاجتماعـي، فإنهم يتحولون إلى سائسـي عقول. ذلـك أن الأفكار التي تنحو عن عمد إلى اسـتحداث معنى زائف، وإلى انتاج وعي لا يسـتطيع أن يستوعب بإرادته الشـروط الفعليـة للحيـاة القائمة أو أني يرفضها، سـواء على المسـتوى الشـخصي أو الاجتماعي، ليست في الواقع سوى أفكار مموهة أو مضللة.

إن تضليل عقول البشر هو، على حد قول باولو فرير، (أداة للقهر). فهو يمثل إحدى

الأدوات التي تسعى النخبة من خلالها إلى (تطوير الجماهير لأهدافها الخاصة). فباستخدام الأساطير، التي تفسر وتبرر الشروط السائدة للوجود، بل وتضفي عليها أحيانًا طابعًا خلابًا، يضمن المضللون التأييد الشعبي لنظام اجتماعي لا يخدم في المدى البعيد المصالح الحقيقية للأغلبية. وعندما يؤدي التضليل الإعلامي للجماهير دوره بنجاح، تنتفي الحاجة إلى تخاذ تدابير اجتماعية بديلة.

على أن تضليل الجماهير لا يمثل أول أداة تتبناها النخب الحاكمة من أجل الحفاظ على السيطرة الاجتماعية. فالحكام لا يلجأون إلى التضليل الإعلامي- كما يوضح فرير- إلا (عندما يبدأ الشعب في الظهور (ولو بصورة فجة) كإرادة اجتماعية في مسار العملية التاريخية)، (أما قبل ذلك، فلا وجود للتضليل (بالمعنى الدقيق للكلمة)، بل نجد بالأحرى قمعًا شاملاً. إذ لا ضرورة هناك لتضليل المضطهدين، عندما يكونون غارقين لأذانهم في بؤس الواقع".

والواقع أن القمع- أي كبت الفرد وإخضاعه كلية- لم يقتصر على أي كيان جغرافي أو سياسي منفرد. فأغلب البشر تعرضوا للقمع، على مر العصور وفي كل أرجاء العالم، من خلال وضع من الإفقار الكامل يطرح نفسه على أنه "طبيعة" (ويكون ذلك صحيحًا في حالات قليلة)، على أنه لا يعدو، في أغلب الحالات، أن يكون النتيجة المترتبة على التقسيم الاجتماعي غير المتكافئ. فحتى وقت قريب لم يكن هناك سوى قلة نادرة من البلدان التي شاء لها حظها السعيد أن تجمع بين الموقع الجغرافي وكفاية المصادر الأولية والأسبقية التاريخية المواتية، مما وفر لها وسيلة الإفلات من مخاطر الندرة والكوارث الاقتصادية المتكررة. ومع ذلك فقد ظل القمع، حتى في تلك المواقع المتميزة نسبيًا، قدر أغلب الناس حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر.

وعلى رغم أنه من الصحيح تمامًا، في تصوري، وصف الولايات المتحدة بأنها

مجتمع منقسم يمثل فيه "التضليل الإعلامي" إحدى الأدوات الرئيسة للسيطرة، في أيدي مجموعة صغيرة حاكمة من صناع القرار من أصحاب الشركات ومسئولي الحكومة، فإن من المفيد أن نورد تحفظًا تحذيريًا واحدًا في هذا الصدد.

فحقيقة التمايز بين من يملكون من لا يملكون، ينبغي ألا تفهم على أنها تعني وجود فاصل جامد لا يمكن تخطيه بين الفئتين، يناضل فيه "الذين يملكون" الذين تحددت هويتهم سلفًا، من جيل لآخر، للحفاظ جذب الأنظار، بهذه المسئولية العالمية. ورغم أن بعض المناطق في جنوب كاليفورنيا تتعذر فيها الرؤية عمليًا، وعلى رغم أن سحب الدخان جاثمة دائمًا فوق معظم المدن الأمريكية، فإن اقتصاد البلاد يظل مرتبطًا بخطوط الإنتاج في ديترويت، وبتلك الصورة البهيجة للأسرة ذات السيارات الثلاث.

أساطير الإعلام الليبرالي:

ويذكر شيلر عدة أساطير يروجها الإعلام الليبرالي منها:

١-الحرية الفردية:

على الرغم أن الحرية الفردية والاختيار الشخصي هما أقوى حصون "نظام الملكية الخاصة والانتاج الخاص" الأسطورية، فإن هذا النظام يطلب ويبتدع المزيد من التفسيرات جنبًا إلى جنب مع الوسائل التقنية اللازمة لنقلها. وتؤدي هذه الأفكار إما إلى إضفاء طابع عقلاني على وجود هذا النظام، وإلى التبشير بمستقبل عظيم، وإما إلى تحويل الأنظار عن نقاط ضعفه المتفاقمة، وحجب احتمالات أي انطلاقة جديدة نحو التطور الإنساني. والواقع أن بعض هذه التفسيرات والوسائل التقنية، ليس مقصورًا على النظام الصناعي ذي النزعة الفردية، بل تقبل التطبيق في أي نظام اجتماعي يصر على الحفاظ على هيمنته. على أن هناك أساطير أخرى، والوسائل اللازمة لترويجها، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالسمات النوعية المتميزة لهذا النظام الاجتماعي.

٢- أسطورة الحياد:

لكـي يؤدي التضليل الإعلامـي دورة بفعالية أكبر، لابد من إخفاء شـواهد وجوده. أي أن التضليل يكون ناجحًا عندما يشـعر المضللون بأن الأشـياء هي على ما هي عليه من الوجهة الطبيعية والحتمية. بإيجاز شديد نقول: إن التضليل الإعلامي يقتضي واقعًا زائفًا هو الإنكار المستمر لوجوده أصلاً.

وعلى ذلك فلابد من أن يؤمن الشعب الذي يجري تضليله بحياد مؤسساته الاجتماعية والرئيسة. لابد من أن يؤمن الشعب بأن الحكومة والإعلام والتعليم والعلم بعيدة جميعًا عـن معتـرك المصالح الاجتماعيـة المتصارعة. وتبقـى الحكومة، والحكومـة القومية بوجه خاص، بوصفها ركيزة أسـطورة الحياد. فهذه الأسـطورة تفترض مسبقًا الاقتناع الكامل باسـتقامة وعدم تحزب الحكومة بوجه عام، وعناصرها المكونة: الكونجرس، والنظام القضائي، والرئاسة. وينظر إلى وقائع الفساد والغش والاحتيال- عند حدوثها من وقت لآخر- على أنها نتيجة مترتبة على الضعف الإنسـاني. أما المؤسسات نفسها فهي بعيدة تمامًا عن المؤاخذة. ويتم التأكيد على سـلامة وصحة النظام في مجمله من خلال الآليات المصممة جيدًا، والتي تشمل الأوضاع في مجملها.

فالرئاسـة، على سـبيل المثال، بعيـدة تمامًا عن مجال المصالـح الخاصة طبقًا لهذه الأسطورة. وبالتالي فإن أول وأقصى استخدام مضلل للرئاسة هو الزعم القائل ببعدها عـن الحزبيـة، وإظهارها بمظهـر ينأى بها تمامًا عـن الصراع المحتـدم. ففي انتخابات ١٩٧٢ مورست الحملة الانتخابية للمرشح الجمهوري تحت رعاية، وفي ظل شعارات "لجنة إعادة انتخاب الرئيس"، وليس المخلوق البشري ريتشارد .م. نيكسون.

فالمسـئول التنفيذي الأول لا يمثل، على رغم كونه أهم مسـئول، سوى جهة إدارية

واحـدة من إدارات حكومية عديدة، تسـعى جميعها إلى الظهور بمظهر الأداة الوظيفية المحايـدة، والتي لا تبتغي سـوى المصلحة العامة، والتي تخـدم الجميع بلا تحيز ولا محسوبية. ولقد شاركت وسائل الإعلام على اختلافها، لمدة نصف قرن، في الترويج أسـطورة المباحـث الفيدراليـة (FBI) بوصفها وكالة لا سياسـية عالية الكفـاءة لتنفيذ القانون. إلا أن جهاز المباحث اسـتخدم في الواقع، طوال الوقت، في إرهاب وتطويق أي سخط اجتماعي.

كذلـك يفتـرض أن أجهزة الإعلام تتسـم بالحيـاد صحيح أن الصحافـة تعترف بأن العديـد مـن التحقيقا الصحفيـة لا يتوخـى الإنصـاف والموضوعية، إلا أنهـا تؤكد لنا علـى أنها نتيجة للخطأ الإنسـاني لا يمكن أن تفسـر على أنها عيـوب جوهرية في نظم نشـر المعلومات السـليمة بصفة أساسـية. أمـا حقيقة أن وسـائل الإعـلام (الصحافة، والدوريات، والإذاعة والتليفزيون) هي جميعًا وبلا اسـتثناء مشروعات تجارية، تتلقى دخولها من الاسـتغلال التجاري لمساحاتها الزمنية، أو المكانية لمصلحة الإعلانات، فمن الواضح أنها لا تثير أي مشكلة بالنسبة لهؤلاء الذين يدافعون عن موضوعية ونزاهة الهيئات العاملة في حقل الإعلام. وفي فترة رئاسـة نيكسون تزايدت وحدة الانتقادات الموجهة لوسائل الإعلام، لكن بسبب أن ميولها لم تكن يمينية بالقدر الكافي.

أما العلم الذي اندمج أكثر من أي نشاط ذهني آخر في اقتصاد المؤسسات العملاقة متعددة الشركات، فيواصل هو الآخر الإصرار على حيادة القائم على استقلاله القيمي. ويعـزز العلم، الذي يأبى أن يأخذ بعيـن الاعتبار المعاني التي تتضمنها طبيعة المصادر الممولة لنشـاطه، واتجاهات أبحاثـه وتطبيقات نظرياته والطابـع المميز للنماذج التي يخلقهـا، يعـزز الفكرة القائلة بانعزالـه عن القوى الاجتماعية المؤثرة في كل الأنشـطة الأخرى الجارية في البلاد.

كذلك يزعم المضللون أن نظام التعليم، بدءًا من مرحلته الابتدائية حتى مستوى الجامعة، يخلو تمامًا من أي غرض أيديولوجي مقصود. ومع ذلك فلابد من أن يعكس الناتج النهائي للعملية التعليمية ما تم تعلمه: ويدهش المرء حين يجد أ، أغلب خريجي المراحل التعليمية المختلفة يظلون- على رغم كل تلك الضجة المثارة حول الثقافة المضادة- على إيمانهم وتقييدهم بالأخلاقيات التنافسية للمشروع الفردي.

استطلاعات الرأي والسياسة:

يبدي شيلر اهتماما كبيرا للتأثيسر التضليلي لاستطلاعات الرأي حيث يقول:

من المسلم به على نطاق واسع أن السياسة الأمريكية تأثرت تأثرًا عميقًا بالاتحاد القائم بين استطلاعات الرأي والتليفزيون. وتذهب دراسة حديثة إلى أن "التأثيرات المشتركة لاستطلاعات الرأي والتليفزيون قد أدت واقعيًا إلى التخلي عن الأسلوب التقليدي للسياسة الأمريكية، وإلى إحلال أسلوب عملي محسوب يقوم على القرار متعدد المصادر تنفيذيًا. وتلك هي السياسة الجديدة كما تتجسد واقعيًا في الوقت الحاضر: فهي تحليلية من الوجهة الغرضية، انتهازية من الوجهة التجريبية، وهي مبنية على التوجيه التضليلي على مستوى الإدارة.

وتكرس هذه الدراسة المهمة جانبًا كبيرًا من اهتمامها لتنفيذ نظرية التأثير "الإنجاحي" لاستطلاعات الرأي، أي القدرة المزعومة لاستطلاعات الرأي على تصوير مرشح ما على أنه الفائز أو الخاسر، ومن ثم قدرتها على تادية وظيفة ذات إنجاز ذاتي. وطبقًا لهذه النظرية فإن المرشح الذي تظهره الاستطلاعات الأولية متمتعًا بالشعبية ومتقدمًا على منافسيه، يصبح في مقدوره اكتساب المزيد من التقدم على أساس ما يسمي بالتأثير (الإنجاحي). والعكس يحدث مع المرشح الطموح الذي لا يحرز في الاستطلاعات الأولية سوى القليل من الأصوات.

وقد بذل كريسبي ومندلسون جهدًا كبيرًا لكي يثبتا أن التأثير الإنجاحي لا ينطوي على تلك الخطورة التي يصور بها، وساقا حججًا مقنعة تمامًا ( ). على أن هناك اتهامًا أكثر جوهرية يمكن توجيهه للاستطلاعات السياسية كما تطورت في الولايات المتحدة، وهو أنها تضفي الشرعية على مرشحين معينين وقضايا بعينها، وتستبعد، وبالتالي تسحب الشرعية عن مرشحين آخرين وقضايا أخرى، والأم من ذلك أنها تعرف محيط العملية السياسية طبقًا لمعاييرها الخاصة والتي لا يصرح بها بوجه عام.

فعندما يسأل استطلاع لجالوب، على سبيل المثال، "من ستطيع التعامل بصورة أفضل في رأيك، مع الحرب الفيتنامية: ريتشارد نيكسون أم هيوبرت همفري؟"، فإننا نكون قد تعرضنا للخديعة. ذلك أن الشواهد كانت تؤكد في مجموعها وعلى نحو موصول (خلال عام١٩٦٨، وقت إجراء هذا الاستطلاع) أن أيًا من هذين الرجلين لا يستطيع، أو لا يستطيع، أو لا يرغب في التعامل بجدية كاملة مع الحرب الفيتنامية. ومعنى طرح مثل هذا السؤال هو خلط الأمور وتحريف الواقع بالنسبة لقسم كبير من السكان.

وفضلًا عن ذلك فعندما تطرح أسماء جورج رومني، ونيلسون روكفلر، ورونالد ريجان في استطلاعات الرأي الممهدة للحملة الانتخابية بوصفهم شخصيات جديرة بمنصب الرئاسة، مطلوب من الناخبين الأمريكيين أن يختاروا واحدًا منهم كأعلى مسئول في البلاد، فإن بعض الأسئلة المهمة تطرح نفسها. فهل يمثل المشرفون على إجراء الاستطلاع شركاء واعين لدورهم في لعبة كسب الثقة على مستوى جماهيري؟ ( ) وهل يتصف استطلاع الرأي بعملية أكبر بالمقارنة مع التليفزيون الذي يبيع إعلانه لمن يعرض السعر الأعلى؟ وهل الترويج السياسي متاح فقط من خلال الجهود المزوقة لهؤلاء الذين يسيطرون على مداخل الجهاز الإعلامي؟

هل تقدم استطلاعات الرأي حقائق موضوعية؟

هل تستحق نتائج استطلاعات الرأي التي تشرف عليها جهات مسئولة أن تعامل على أنها حقائق علمية، كما يزعم مؤيدوها؟ (ولندع جانبًا العديد من الأمثلة الصارخة - والتي يشمل بعضها عددًا من أبرز الأسماء في مجال استطلاع الراي- لاستطلاعات رأي لجأت إلى التحريف المتعمد حتى تضمن الخروج بنتائج ترضي رعاتهم الماليين)، الواقع أن السؤال الذي نسعى إلى الإجابة عنه لا تكفي معه الإجابة البسيطة بلا أو نعم. بل يستحق أن يناقش بجدية نظرًا لأنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بقضية الموضوعية ذات الأهمية الملحة.

فبافتراض توافر الأمانة والمنهجية الصارمة، هل يمكن النظر إلى معطيات استطلاع ما على أنها علمية؟ إن هناك مبررين على الأقل للشك في ذلك. لقد توصل أحد الباحثين المجربين في سلوكيات الجمهور، فيما يتعلق بطبيعة البحث السلوكي الإمبريقي، إلى النتيجة التالية: "فواقع الأمر هو أن البحث الإمبريقي ينطوي ضمنًا، في كل الأحوال، على نقطة انطلاق مصوغة في صورة مفهوم سواء كان المرء واعيًا بذلك أم لا. فاختيار موضوعات البحث، وأسلوب المعالجة، أو التناول ينطويان على تقييم لا إمبريقي... وعلاوة على ذلك فإن وجود نسق مفاهيمي يمثل ضرورة لا غنى عنها من أجل تفسير النتائج ونقلها إلى حيز الممارسة، ذلك النسق الذي تنسجم معه النتائج التي تتلو البحث الإمبيريقي".

ومن الواضح أن نظرية المعلومات تعزز هذا الرأي. وهو ما يتضح من التعليق التالي لأحد المراقبين:

"ليس هناك حقائق في العلم، هناك فحسب عدد لا متناه من الاختلافات الممكنة على المرء أن يختار بينها. ولا يمكن أن يتحدد اختيار المرء لاختلاف بعينه إلا من خلال فرضياته. وفرضيات هذه الصفحات تتمثل في أن المعرفة بما هي كذلك

لا تنطوي على القيمة. فالمعرفة كلها، ودون استثناء، تتصف أساسًا بكونها أداة. وبعبارات نظرية المعلومات: تتوافر المعلومات في كل مكان، إلا أن المعرفة لا تقوم إلا على سياق من نسق مكيف (معدل)، وباحث عن هدف. فإذا كان الأمر كذلك، فسوف يتعين علينا إذن أن نسأل: فيم سيتم استخدام المعرفة؟ وعن طريق من؟".

فهل يمكن القول: إن ذلك ليس سمة مميزة لعملية الاستطلاع ولمعطيات استطلاع الرأي؟ إن المعلومات النوعية التي يبحث عنها من خلال استطلاع ما، بصرف النظر عن مدى موضوعية الأسئلة، هي معلومات منفصلة وغير مترابطة بالضرورة، يتم اختيارها من مجال كامل من المعلومات المحتملة. وفي غياب الإدراك الكامل للسياق العام، بالمعنى الواسع للكلمة، فإن المصداقية الإمبيريقية لمعطيات، أو بيانات الاستطلاع لن تكون خالية من المعنى فحسب بل وخطرة أيضًا. فهي تخفي الثوابت الفعلية للشروط التي يفترض استكشافها بدلاً من أن تكشف عنها. إن عملية استطلاع الأراء كما تجري ممارستها في الولايات المتحدة، وفي كل مكان تباشر فيه منظمات استطلاع الرأي التابعة أو الخاضعة لنفوذ الولايات المتحدة نشاطها، تقوض بصورة منهجية وحتمية أيضًا السياق الكامل للمجال الذي تحاول الاستطلاعات أن تستخلص منه معلومات ذات معنى. وبكلمة فإن عملية استطلاع الأراء تطرح نفسها بوصفها أداة تسجيل للأراء وتعبير عن اختيارات، لكنها تمثل، في الواقع وكما باشرت نشاطها حتى اليوم، ميكانيزم تقييد للاختيارات.

الهيمنة الثقافية

ويشرح هربرت شيلر عملية السيطرة الإعلامية فى كتاب آخر له هو (الاتصال والهيمنة الثقافية) فيقول: "حالمًا تبدأ عملية السيطرة فإنها تمتد إلى جميع الشبكات المؤسسة فى المجتمع الذى يخضع لها، وبما أن العينة الأساسية لمؤسسات التنشئة الاجتماعية وثيقة الترابط والتشابك فإن تدفق تيار فى إحدى القنوات سرعان ما ينتقل إلى غيرها أو يسعى إلى أن يجد فيها دعمًا له" (١).

ولكن ما الذى يحدث بالنسبة للنخب السياسية والأعلامية المهيمنة في النظام العالمى الحديث؟ يقول شيلر فى ذلك: "تتم استحالة الطبقة المهيمنة فيه والضغط عليها وإجبارها ورشوتها أحيانًا كى تشكل المؤسسات الاجتماعية فى اتساق مع قيم المركز المهيمن فى النظام وبناه أو حتى الترويج لها"(٢).

أما بالنسبة لوسائل الإعلام العامة كالإذاعة والتليفزيون فإنها تحتل مركز الصدارة فى المشروعات العامة التى تستخدم فى عملية التغلغل، ومن أجل تحقيق درجة كبيرة ومهمة من التغلغل فلابد من أن تستحوذ القوة المهيمنة المتغلغلة على وسائل الإعلام ذاتها ويتم ذلك بقدر كبير عن طريق إضفاء الطابع التجارى على الإذاعة والتليفزيون"(٣)

ويقول شيلر عن دور الشركات الرأسمالية متعددة الجنسية فى تلك السيطرة الإعلامية:

"تنظم هذه الإمبراطوريات التجارية العدوانية السوق العالمية بأفضل ما تستطيع وإن كان ذلك يتوقف بطبيعة الحال على القيود القانونية الوطنية المتفاوتة والجزئية

١- هربرت شيلر _ الاتصال والهيمنة الثقافية.
٢- (المرجع السابق) ص ٢٤ _ ٢٥.
٣- (المرجع السابق) ص ٢٥.

والتى كثيرًا ما تكون أقل ما يمكن، وعلى المستويات المختلفة للتطور الاقتصادى فى المناطق التى تنشط فيها وأثناء قيامها بتعزيز أهدافها ضمانًا للأسواق العالمية وعدم عرقلة الحصول على الأرباح تضطر إلى التأثير والهيمنة أن أمكن على كل مجال ثقافى إعلامى يبعدها عن السيطرة الكاملة على بيئتها العالمية الوطنية ولا يعد هذا الأمر ضرورى فى المدى القصير بل هو شرط دائم ينبع من نظام السوق والطريقة التى يحدد بها هذا النظام أولوياته وبالتالى ما يصدره من جزاءات وما يمنحه من مكافأت"[1]

والسؤال المطروح هو: إذا كان شيلر قد كتب هذا الكلام فى سبعينيات أو ثمانينيات القرن الماضي فما الذي كان يمكن أن يقوله الآن فى عصر ثورة الاتصالات الذى يقوده القطب الواحد؟!!!

لا شك أن هذا الذي كتبه يبدو ضئيلاً جدًا مقارنة بما يمكن أن يكتب الآن،

فالأجهزة الإعلامية مسيطر عليها تمامًا لا من خلال التأثير أو التوجيه فقط ولكن من خلال الامتلاك الكامل أو فرض الأوامر بالكامل

ويعرض نعوم تشومسكي الفكر الإعلامى لوالتر ليبمان أحد أهم المنظرين الليبراليين الديموقراطيين حيث يذكر الأخير إن ما أسماه بالثورة فى الديموقراطية يمكن تطويعه لخدمة ما وصفه بتصنيع الإجماع بمعنى جعل الرأى العام يوافق على أمور لا يرغبها فى الأساس وأن "المصالح العامة كفيلة تمامًا بخداع الرأى العام،ويمكن فهمها وإدارتها فقط بواسطة طبقة متخصصة من الرجال المسئولين الذين يتمتعون بدرجة من الذكاء تتيح لهم فهم وإدراك الأمور، هذه النظرية تؤكد أن نخبة صغيرة ـ مجتمع المفكرين الذى أشار اليه أصحاب ديوى [أحد منظرى البراجماتية] من قبل ـ فقط بإمكانها فهم وإدراك المصالح العامة ومن ثم تقرير الأمور التى من شأنها أن تعنينا جميعًا وأن يروا بأن هذه الأمور من شأنها ان تضلل الرأى العام" [2].

١- (المرجع السابق) ص ٢٥ ـ ٢٦.
٢- المرجع السابق ص ٢٢

ويفترض ليبمان أنه فى مناخ ديمقراطى سليم يصنف المواطنين إلى طبقتين: "أولاً طبقة من المواطنين لابد وأن تقوم بدور فعال فى إدارة الشئون العامة، هذه هى الطبقة المتخصصة وهم الذين يحللون وينفذون ويصنعون القرارات ويديرون الأمور فى النظم السياسية والإقتصادية والأيديولوجية وهى نسبة ضئيلة من السكان، وبطبيعة الحال فإن الشخص الذى من شأنه أن يصنع تلك الأفكار لابد وأن يكون عضوًا فى تلك المجموعة الصغيرة وهم يتناقشون عما يمكن فعله مع أولئك الآخرون"[1]، وهؤلاء الآخرون هم من ليسوا فى زمرة المجموعة الصغيرة، وهم الغالبية العظمى من السكان والذين يصفهم ليبمان بأنهم القطيع الحائر أو الضال ويقول بأننا يجب أن نحمى أنفسنا من وقع أقدام وزئير هذا القطيع لكن كيف ننتقل ممن هم بالطبقة الأولى إلى طبقة صانعى القرار؟.

يجيب نعوم تشومسكى فيقول: "الطريق الذى يسلكونه بالطبع يكون من خلال خدمة أولئك الأفراد الذين يملكون القوة الحقيقية وهم أولئك الذين يملكون المجتمع وهى بطبيعة الحال جماعة صغيرة فإذا ما عرضت الطبقة المتخصصة خدماتها لصالح أولئك الذين يملكون القوة الحقيقية يكونون بالتالى جزءًا من المجموعة التنفيذية ومن المهم أن يتم هذا الأمر بهدوء مما يعنى أنه لابد وأن يلقنوا أنفسهم المعتقدات التى من شأنها أن تخدم مصالح القوة الخاصة وإلى أن يجيدوا تلك المهارة لن يكونوا جزءًا من الطبقة المتخصصة وبالتالى نجد لدينا نوعًا من النظم التعليمية موجه للرجال المسئولين أو الطبقة المتخصصة [رأيت ذلك بنفسى فى عالم الإعلامين بما فى ذلك جانب كبير ممن ينتسبون إلى الإعلام الإسلامى نفسه][2] الذين يجب تلقينهم قيم مصالح الطبقة الخاصة"[3].

١- السيطرة الإعلامية ص٩.
٢- السيطرة الإعلامية ص١٠ـ١١.
٣- ما بين المعكوفين للمؤلف.

الاستراتيجيات العشر
للسيطرة على الشعوب

العنوان مأخوذ نصًا من مقال للمفكر الأمريكي ناعوم تشومسكي ذكر فيه الاستراجيات التالية للسيطرة عل الشعوب:

الاستراتيجية الأولى: الإلهاء.. هذه الاستراتيجية عنصر أساسي في التحكم بالمجتمعات وضرورية أيضًا لمنع العامة من الاهتمام بالمعارف الضرورية.. حافظ على تشتت اهتمامات العامة بعيدًا عن مواضيع ليست ذات أهمية حقيقية. اجعل الشعب منشغلاً منشغلاً منشغلاً دون أن يكون له أي وقت للتفكير وحتى يعود للضيعة مع بقية الحلو.. في البدء نبتكر مشكلة أو موقفًا متوقعًا لتثير ردة فعل معينة من قب الشعب حتى يطالب هو بنفسه بالإجراءات التي نريده أن يقبل بها. خذ مثلاً: إترك العنف يتنامى ويزداد.. واترك الفوضى تتسع أو قم بتنظيم تفجيرات دامية حتى يطالب الشعب بقوانين أمنية على حساب حريته... تساءل أحد المفكرين يومًا ما (لماذا لم يتم استدعاء الاحتياط المجندين وتكليفهم بمهام الشرطة بعد انهيار ٢٥ يناير إلى حين إعادة هيكلتها وتغيير عقيدتها العنيفة؟؟).

الاستراتيجية الثالثة: التدرج... لكي يتم قبول إجراء غير مقبول... يجب أن يتم تطبيقه بصفة تدريجية إذا وضعت ضفدعة في إناء به ماء بارد ورفعت درجة حرارته درجة درجة.. لن تشعر بالارتفاع التدريجي للحرارة ولن تقاوم... عكس إذا ما وضعتها فجأة في نفس درجة الحرارة. إذ سرعان ما ستقاوم وتنتفض.

الاستراتيجية الرابعة: التأجيل... وهي طريقة يتم الالتجاء إليها من أجل إكساب

القـرارات المكروهة القبول وحتى يتـم تقديمها كدواء (مؤلم ولكنه ضروري) ويكون ذلك بكسب موافقة الشعب في الحاضر على تطبيق شيء ما في المستقبل. قبول تضحية مستقبلية يكون دائمًا أسهل على الناس من قبول تضحية حاضرة. لأن المجهود لن يتم بذله في الحين ولأن الشـعوب لها دائمًا الميل لأن تأمل بسـذاجة أن (كل شـيء سيكون أفضـل في الغـد). وأخيرًا بترك كل هذا الوقت للشـعب حتى يتعود علـى فكرة التغيير ويقبلها باستسلام عندما يحين أوانها.

الاسـتراتيجية الخامسـة: مخاطبة الشـعب كمجموعة أطفال صغار... تكون غالبية الإعلانـات الموجهـة لعامـة الشـعب خطابًـا وحججًا وشـخصيات ونبـرة ذات طابع طفولي وكثيرًا ما تقترب من مستوى التخلف الذهني.. تقوم الفكرة على أننا إذا خاطبنا شـخصًا كما لو كان طفلاً في سـن الثانية عشـر فسـتكون لدى هذا الشـخص ردة فعل مجردة من الحس النقدي بنفس الدرجة التي سـتكون عليها ردة فعل الطفل ذي الاثني عشر عامًا.

الاسـتراتيجية السادسـة: اسـتثارة العاطفة بدلاً من الفكر اسـتثارة العاطفة هي تقنية قديمـة تسـتعمل لتعطيـل التحليل المنطقـي وبالتالي الحس النقدي للأشـخاص. كما أن اسـتعمال المفردات العاطفية يسـمح بالمرور إلى مربع اللاوعي بسـهولة حتى يتم زرعه بأفكار ورغبات ومخاوف ونزعات وسلوكيات مطلوبة. واللعب على أوتار حب الوطن والتضحية بالروح والدم من أجل الوطن وكل هذه المسبوكات اللفظية التي يتم تسيير الأمور عكس مرادها تمامًا.

الاسـتراتيجية السـابعة: إبقاء الشـعب في حالة جهل وحماقة والعمل دائمًا بطريقة تبقـي على الهوة المعرفية التي تعزل الطبقات السـفلى عن العليـا... وغير مفهومة من قبل الطبقات السفلى والقول دائمًا أن الصورة أوضح لدى القيادة.

الاستراتيجية الثامنة: تشجيع الشعب على استحسان الرداءة والابتذال وأنه من (الرائع) أن يكون غبيًا همجيًا وجاهلاً.. لاحظ موجة الأفلام الأخيرة ومفرداتها وحوارتها... وبالرجوع لكتاب الراحل محمود عوض عن الموسيقار عبدالوهاب وما ذكره عن تطور الأغنيه (كلمة ولحنًا) عبر القرن الماضي سنجد كيف هو الارتباط الواضح بين الرقي السياسي والرقي الفني والعكس صحيح.

الاستراتيجية التاسعة: تعويض الرفض والثورة بالإحساس بالذنب وجعل الفرد يظن أنه المسئول الوحيد عن تعاسته وأن سبب معاناته تلك... هو نقص معيب في ذكائه وقدراته أو مجهوداته.

الاستراتيجية العاشرة: تقوم على فكرة معرفة الأفراد أكثر مما يعرفون أنفسهم... خلال الخمسين سنة الماضية تقدمت الدراسات المعنية بذلك بدرجة مذهلة وحفرت التطورات العملية هوة لا تزال تتسع بين المعارف العامة وتلك التي تحتكرها وتستعملها النخب الحاكمة وأجهزة المخابرات. وبفضل علوم بيولوجيا الأعصاب وعلم النفس التطبيقي توصلت الأنظمة إلى معرفة متقدمة للكائن البشري... طبيعيًا ونفسيًا وأصبح هناك قدرة تامة على معرفة الفرد المتوسط أكثر مما يعرف نفسه وهذا يعني - في أغلب الحالات - امتلاك سلطة على الأفراد أكثر من تلك التي يملكونها على أنفسهم[1]

١- الاستراتيجيات العشر للسيطرة على الشعوب د. هشام الحمامي. جريدة المصريين.

الحلم الرأسمالي

أما نورينا هيرتس فتتحدث عن الدور الإعلامي في الترويج للحلم الرأسمالي فتقول: "تعمل السينما والشبكات على تقديس جوهر الرأسمالية ويجرى تسجيل المعايير والافكار السائدة وإعادة بثها وإخراجها فى صور ملونة فى الوقت الذى يتم فيه تحطيم واع لأى نقد لما يعتبر معتقدًا سائدًا، إن الجانب السلمى فى الأحتجاجات التى جرت فى سياتل وغوتنبرغ وجنوه كاد ألا يظهر فى شاشاتنا لقد منعت شركة بروكتر وكامبل procter & Gamble وضع أى شىء فى إعلاناتها يمكن أن يعمل بأي شكل من الأشكال على إشاعة النظرة التى ترى فى المشاريع التجارية البرود والقسوة ".

والبرامج المستهدفة كما تقول نيرينا هيرتس: هى تلك التى تؤكد رسالة المعلنين، "فى كل مرة يفتح فيها التلفاز يجرى فيها التأكيد بشكل ضمنى على شرعية الأساس السياسى والأقتصادى والأخلاقى لنظام اجتماعى قائم على الربح".

وليست المسألة مسألة أفلام ومسلسلات فقط فحتي البرامج الثقافية وبرامج التسلية كلها تستهدف التأكيد علي أن الربح هو الهدف الوحيد من حركة الحياة أما إذا حاول أحد أن ينشر عكس هذه الثقافة الاستهلاكية فإنه سوف يحارب تماما وهذا ماتحكيه نورينا هيرتس في هذه القصه:"حاولت منظمة أدبوسترس Asbustres الكندية فى العام ١٩٩٧ أن تروج إعلانًا يناهض الثقافة الأستهلاكية وضعت فية صورة خنزير على خريطة لأمريكا الشمالية والخنزير يمصمص شفتيه ويقول:"يستهلك الفرد فى أمريكا الشمالية خمسة أضعاف ما يستهلكه الفرد المكسيكى وعشرة أضعاف ما يستهلكه الصينى وثلاثين ضعف ما يستهلكه الفرد فى الهند،،، فاسترح يوم ٢٨ من نوفمبر اليوم الذى لا تشترى فيه شينا"، ولكن محطات تلفاز أمريكية مثل شركة NBC

(شـركة البث الأمريكـى القومية) وشـركة CBS (نظام كولومبيا للبث) وشـركة ABC (شركة البث الأمريكية) رفضت بإصرار أن تبث هذا الإعلان على الرغم من الإستعداد لدفع رسـومه، وقال ريتشـارد غيتر Richard Gitter نائب رئيس المعايير الإعلانية فى شـركة جنرال اليكتريك General Electric فى شـبكة شركة البث الأمريكية: "لا نريد أخذ أى إعلان يضر بمصالحنا التجارية الشرعية".[١]

أما من جانب علماء الإعلام العرب فإن الدكتورة عواطف عبد الرحمن تذهب إلي أنه "لم تعد تكنولوجيا الأتصال والمعلومات تشـغل موقع القلب فى إستراتيجية إعادة تشكيل منظومة العلاقات الدولية سواء على المستوى السياسى بين الحكومات وذلك بالترويج لما يسمى بـ(الشرعية الدولية) ومعاييرها المزدوجة، أو على المستوى الثقافى بين الثقافات المختلفة بإعلاء شـأن الثقافة الغربية، على الأخص الطبقة الأمريكية منها وتهميش ثقافات الجنوب وحتى المسـتوى الأتصالى والإعلامى بالترويج لما يسـمى (القريـة الإتصاليـة العالمية) متجاهـلاً عن عمد التفـاوت الحاد بين معـدلات التطور الإعلامى والإتصالى بين أجزاء العالم شمالاً وجنوبًا"[٢].

"وهناك إلى جانب الرقابة الإعلامية التى تبالغ الحكومات العربية فى إسـتخدامها لتحجيم الأدوار التى يقوم بها الإعلاميون العرب تبرز إنحرافات رأس المال العولمى،، للإعلام المطبوع (الصحف والصحفيين العرب) علاوة على سـيطرتها المتزايدة على الإعلام الفضائى والإلكترونى"[٣].

فـإذا كان هـذا ما يحدث على المسـتوى الواقعي، فهل يكون حـال الإعلام العربي على المسـتوى الكاديمي بمنأى عن الاختراق والهيمنة محققًا درجة ما من الاسـتقلال تؤهله لقيادة المجتمع؟.

١- المرجع السابق: ص١١ــ٢١
٢- المرجع السابق.
٣- علاقة آثمة بين قوى الهيمنة والإعلام المعولم: مقال بالأهرام ٨ يناير ٢٠١٠.

تجيب الدكتورة عواطف عبدالرحمن عن ذلك فتقول:

"وعلى المستوى الأكاديمى يعانى الإعلام العربى (تدريسًا وبحوثًا) أزمة مركبة تتمثل فى النقل والإقتباس والتبعية للأجندة الغربية والأمريكية على وجه الخصوص،، كما تترسخ التبعية للتيارات الأمبريقية والوظيفية فى بحوث الإعلام وذلك أستنادًا إلى رؤية خاطئة فحواها أن العلم لا وطن له، وهذه الرؤية قد تنطبق جزئيًا على العلوم الطبيعية إلا أنها بالقطع لا تنطبق على العلم الإجتماعى وفروعه الذى يتأثر بالخصوصية الثقافية لكل مجتمع فضلاً عن إختلاف معدلات التطور الإجتماعى والإقتصادى والبيئى، علاوة على الأحداث التى حكمت المسيرة التاريخية لكل مجتمع وحددت خلفياته الثقافية ومنظومة القيم والأنماط السلوكية لشعوبه وجماعاته هذا الوضع يطرح تحديًا أساسيًا لمعظم المسلمات النظرية التى تنطلق منها البحوث الإعلامية العربية ذات الطابع الأمبيريقى الكمى التجزيئى والتقنى للظواهر الإعلامية فى العالم العربى والتى اعتاد معظم الباحثين الإعلامية العرب تناولها بمعزل عن السياق المجتمعى الذى أنتجها وأثر فيها كما تأثر بها فضلاً عن افتقار هذه البحوث إلى الأطر النظرية التى تفسر المعطيات الأمبيريقية وتكشف عن التوجهات الأيديولوجية للباحثين"(1).

وخلاصة ما أريد قوله هو أن الإعلام ليس مجرد أحد أهم ركائز الصراعات الفكرية والسياسية بل وليس حتى أهمها جميعًا، بل أكاد أقول هو كل شيئ في العوامل الحاسمة لتلك الصراعات، هو السلاح التالي للقنبلة الذرية أو الهيدروجينية، فمن يملك الإعلام يملك المجتمع فإما أن يكون الإعلام معبرًا عن توجهات الدولة التي حددها الدستور، وإما إن كان معاديًا لتلك التوقعات فيقع بذلك الصدام بين الشعب والدولة، بل وربما الحرب الأهلية.

١-المرجع السابق

التلفزيون الساحر الأكبر

التلفزيون واحد من أهم ثلاثة مخترعات هي الأكثر إمتاعًا في تاريخ البشرية.

ولقد كان حلمًا يراود خيال الناس منذ أقدم العصور، حيث كان الإنسان يحلم بصندوق الدنيا الذي يرى فيه كل شيء. الماضي والحاضر... وربما المستقبل.

وإذ أنه لم يستطع الوصول إليه في العصور القديمة فقد استعاض عنه بعالم السحر، حيث شاع بين الناس أن لدى بعض كبار السحرة بنورة مسحورة يرون فيها كل شيء ويبدو أن علاقة التليفزيون بالسحر في العالم المعاصر يتداخل فيها الحقيقة بالخيال والواقع بالمجاز فإذا قسمنا التليفزيون إلى صوت وصورة وأخذنا في الاعتبار أننا نتعامل مع جماهير مسطحة عزلها القهر والجوع عن مجرد التفكير في البحث عن حقائق الحياة... بل التمعن فيها فإن الإلحاح والتكرار و(الزن) لابد أن يكون لهم مفعولاً أشبه بمفعول السحر في إيصال ما يراد إيصاله إلى الناس. أما الصورة وهي ما يذهب علماء الإعلام أنها أكثر تأثيرًا من الكلام فإنها بحيلها المختلفة تكون قد (سحرت أعينهم).

حتى بالنسبة لكاتب غربيي التوجه مثل الدكتور عبد الله الغذامي فإن الصورة تمثل أرقًا له حيث يقول:

"إن ثقافة الصورة هي علامة على التغيير الحديث مثلما هي السبب فيه.. إننا نجد الناس يتأثرون ويتغيرون وبشكل جماعي وبتوقيت واحد، مما يعني أن هناك قوى تقود هذا التغيير الذي لا يمكن أن نقول أنه فوضوي، وهو ليس فوضويًا بكل تأكيد

لأنه تغيير نظامي ومحكم وشمولي ولكن من... أو ما هي تلك القوة التي تحدث ذلك التغيير الذي نصفه بأنه انتظامي ومحكمة وشمولي.. إنها الصورة ولا شك"[1].

أما مرادي مما سبق من وصف التليفزيون بالجهاز الساحر ـ ليس بمعنى الجميل ولكن بالمعنى الفعلي للسحر - هو التأكيد على أن العلاقة بين وعي الجماهير والتليفزيون ليس علاقة موضوعية نستطيع حيالها أن نقدم الحجة أمام الحجة وإنما نحن أمام جهاز طاغ يستطيع أن يفعل الأفاعيل في عقول الناس بينما نحن تذهب معظم جهودنا أدراج الرياح.

ويتحدث علماء الإعلام عن تأثير جهاز التليفزيون على المجتمع فيقول عنه أسابرجر: "وهناك سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن التلفزيون يعمل مثل المادة المخدرة، انطلاقًا من عدد الأشخاص الذين أصبحوا يعتمدون نفسيًا عليه والذين يصفون أنفسهم أحيانًا كـ (مشدودين) إلى التلفزيون ولقد أصبحوا، بعبارة أخرى: مدمني تلفزيون، كغيرهم من المدمنين الكثر، يفتقر هؤلاء الناس إلى الوعي بإدمانهم، يرون أنفسهم بدلاً من ذلك أنهم أناس يحبون التلفزيون ولكن يمكنهم أن يعيشوا من دونه، حتى أن بعد المشاهدين أقاموا علاقات شبه إجتماعية مع بعض الشخصيات التي يشاهدونها في التلفزيون، وهم يشعرون بأنهم يعرفون فعلاً هذه الشخصيات والفنانين والذين يؤدون أدوارها، هؤلاء المشاهدون في حاجة إلى أن يكونوا مع هذه الشخصيات في برامجهم المفضلة، التي يمكن أن ينظر إليها كبديل مثير للشفقة لإقامة علاقات حقيقية مع أناس حقيقيين".

مواضيع محدودة:

ويقول أسابرجر: "التلفزيون مهووس بمجموعة ضيقة نسبيًا من المواضيع ـ

١- الثقافة التليفزيونية ص ٢٩ .المركز الثقافي العربي.

العنف، والجنس، والاستهلاك، والشباب، والشهرة، وعدد آخر قليل من المواضيع ـ إذا ما حكمنا عليها من زاوية العدد الكبير من الموضوعات المتعلقة بالحالة الإنسانية التي يمكن أن يتعامل (التلفزيون) معها، يحاجج المديرون التنفيذيون للتلفزيون (إننا فقط نعطي الناس ما يريدون) متجاهلين حقيقة أن الجماهير تختار فقط مما هو متاح في ليلة محددة في التلفزيون، إلى تضاؤل حاسة الاحتمالية لدى المشاهدين وضيق لما يعنيه مفهوم أن يكون المرء إنسانًا، يمكن القول أن التلفزيون لا يعطي الناس ما يريدون، ولكن يعلمهم أن يريدوا ما يحصلون عليه [1].

ويذهب أسابرجر إلى أن تجربة مشاهدة التلفزيون عمومًا، "هي تجربة سلبية حيث يجلس الشخص ويشاهد، النشاط البدني الوحيد المعني هنا هو الضغط على زر، أو تناوله الطعام، لذلك تتخلل تجربة مشاهدة التلفزيون عادة رحلات إلى الحمام والثلاجة، ونتيجة كل ما يفعله الشباب من مشاهدة التلفزيون، كثير منهم يعانون السمنة المفرطة ويتزايدون بأعداد مثيرة للقلق، والبدانة الآن وباء في أمريكا، وهكذا، مشاهدة التلفزيون لها بعض التأثيرات الفسيولوجية لها تداعيات اجتماعية، لأن الناس البدناء يميلون إلى أن يعانوا أكثر من المشاكل الطبية مثل أمراض القلب والسكري، مما يؤدي إلى ارتفاع التكاليف الطبية للجميع، وفي بعض الحالات نجد النقيض المثير للانتباه: السلبية في أثناء مشاهدة التلفزيون، والنشاط المفرط عند عدم مشاهدته" [2].

والانغلاقية التي يصنعها التلفزيون تجعل الأشخاص فريسة سهلة لتحكم الفئات المنظمة من السياسيين في عقولهم، ويشرح أسابرجر ذلك فيقول: "والقول بأن مشاهدة التلفزيون تؤدي إلى الخصوصية تستند إلى الإدعاء بأن مشاهدي التلفزيون يتعلمون التركيز على حياتهم الخاصة والاهتمامات الشخصية وبصفة عامة إهمال المسائل

١- الإعلام والمجتمع. عالم المعرفة (الكويت).
٢- المرجع السابق.

الاجتماعية والمجال العام»، نصبح منشغلين عن المسائل الخطيرة ـ التي تنطوي على سبيل المثال على السياسة، أو القرارات المتعلقة بالقضايا الاجتماعية ـ إذ نركز بدلاً من ذلك على اهتماماتنا الخاصة، على وجه الخصوص، وعلى رغباتنا للمنتجات الاستهلاكية والخدمات، وهكذا تؤدي مشاهدة التلفزيون إلى النزعة المادية، وقد وجد الباحثون، على سبيل المثال، أن العديد من الشبان يعرفون قليلاً جدًا عن التاريخ، ولكنهم في كثير من الحالات، يعرفون كل شيء عن مشاهير الثقافة الشعبية وأيضًا (معرفة بالمنتج) بشكل لا يصدق (ما تعلموه من الإعلان)، هذه الخصوصية من جانب الجمهور العام تعني أن الجماعات الصغيرة المنظمة والتي تحركها دوافع سياسية يمكن أن تمارس أحيانًا قوة مفرطة على أجندتنا الاجتماعية والسياسية، أعداد كبيرة من الناس لا يصوتون في الانتخابات لأنهم منغلقون على أنفسهم، وبالتالي تسير الأمور، ولا يهتم الناس بأي شيء آخر، على الرغم من أن القرارات السياسية التي تتخذ من قبل المسئولين المنتخبين تؤثر في حياتهم بشكل كبير [1].

وحقًا فأن التليفزيون جهاز ممتع للغاية لكن السذاجة أن نضع ذلك في غير نطاقه من المتعة . فالمتعة لها نطاقات مختلفة (الروحي - الحسي - الخيالي - الذهني - الشعوري... إلخ) والخطأ أن يفقد الإنسان توازنه فيجور نطاق من المتعة على نطاق آخر أو تستخدم وسيلة للمتعة في غير نطاقها وهذا ما يحدث تحديدًا بالنسبة للتليفزيون حيث يجعل الحرمان من المتع -الذي يسببه فقدان القدرات المادية- التليفزيون الوسيلة الوحيدة لوجود شيء من المتعة أيًا كانت وبدلاً من مقاومة هذا الحرمان بالعمل أو الثورة والتمرد تكرس النخب البراجماتية المستغلة هذا الاستسلام للمتع الخيالية في أذهان الناس فيستعيضون بتلك المتع الخيالية عن المتع الحقيقية التي يجب أن يعيشوها فعليًا.

١- المرجع السابق.

ويتحدث أسابرجر عن هذا الجانب فيقول: " وكثيرًا ما انتقدت الدراما التلفزيونية لكونها عاطفية بإفراط، وذلك لنهاياتها السعيدة عمومًا، أو لأنها تثير عاطفة أكثر مما ينبغي في أنواع مختلفة من السرد، وثمة من يقول أن التلفزيون يميل إلى إهمال الأبعاد المأساوية في حياة البشر، وغسل كل شيء بقشرة من التفاؤل ورؤية كل شيء من خلال نظارة وردية،

الأدوار التي تمنح للمرأة في الدراما التلفزيونية، والطريقة التي تصور بها في الإعلانات التلفزيونية وغيرها من النصوص تستغل الجاذبية الجنسية للمرأة وتستخدمها في الإثارة الجنسية وبيع المنتجات، على الرغم من أن الحركات النسائية قضت عدة سنوات في مهاجمة الأدوار التي تعطى للمرأة في السرد وطريقة استغلال التلفزيون للجاذبية الجنسية لدى المرأة، بيد أنه لم يكن هناك سوى تحسن طفيف، وبصفة عامة، ليست صورة المرأة واقعية في وسائل الإعلان، وينصب التركيز على جسدها وحياتها الجنسية وليس على عقلها وشخصيتها، أو نزعتها وصفاتها الشخصية.

قد يكون هناك كثير من الإثارة الجنسية غير المباشرة متاحة على شاشة التلفزيون حيث يتراجع اهتمام المشاهدين بالنشاط الجنسي الحقيقي، أو أن التخيلات المثيرة التي تم توليدها بوساطة التلفزيون تهيمن على تفكيرهم، مما يؤدي إلى المشاعر السلبية تجاه شركائهم في العالم الحقيقي [1].

الجهل الذي يصنعه التلفزيون

يذكر أسابرجر أنه وفقًا لدراسة حديثة لأكثر الجامعات الأمريكية شهرة، "فإن جميع طلبة المرحلة العليا في الكليات تقريبًا يعرفون من هما بيفس Beavis وبت هيد Butt_Head، ولكن ٤٠ في المائة منهم لم يتمكنوا من تحديد موقع الحرب الأهلية

١- المرجع السابق.

الصحيح في منتصف القرن،، في اختبار التاريخ الوطني أجاب معظم طلبة المرحلة العليا في المدرسة الثانوية بأن ألمانيا، إيطاليا، أو اليابان حلفاء للولايات المتحدة في الحرب العالمية الثانية، وهناك دراسة مسحية للأمريكيين بشكل عام وجدت أن ثلثهم ينسبون عبارة (من كل وفق قدرته، لكل وفق حاجاته) إلى الدستور بدلاً من كارل ماركس، المصدر: وول ستريت جورنال، ٤ فبراير ٢٠٠٣"[١].

الإعلام الليبرالي بين الحياد والانحياز:

يعد عنصر التحيز في الأداء والممارسة الإعلامية أحد العناصر المقوضة لدعائم المصداقية التي تحظى بها الوسيلة الإعلامية. وقد ظهر مفهوم التحيز Bias في الدراسات الإعلامية خلال السبعينيات ليمثل تحديًا للكثير من المسلمات في الفلسفة الغربية لوسائل الإعلام ولإحدى أهم أطروحاتها حول الموضوعية. وقد مثل مفهوم الموضوعية Objectivity وسيلة للدفاع عن الاحتكار الغربي لوسائل الإعلام، ووسيلة للرد على خطورة ظاهرة التركيز والاحتكار لوسائل الإعلام. وجاء مفهوم التحيز ليمثل تحديًا لأسطورة الموضوعية والحياد، حيث أجريت العديد من الدراسات التي أثبتت تحيز وسائل الإعلام الغربية لطرف أو أطراف معينة في الصراعات الداخلية والدولية، وهو ما يعني انعدام الموضوعية في تغطيتها للأحداث، كما أوضحت الدراسات أن حرية الإعلام في العالم المعاصر تمر بأزمة تتمثل أهم مظاهرها في احتكار دول الغرب لمصادر الأنباء، كما أن نطاق التعددية والتنوع في وسائل الإعلام يؤدي إلى عدم قدرة الاتجاهات السياسية والفكرية على الحوار وهو ما يقلل كفاءة العملية الديمقراطية في المجتمع.

ويعرف (هاكيتس) التحيز بأنه قيام الإعلامي أو المؤسسة الإعلامية بوضع رأي ذاتي

١- المرجع السابق.

داخل ما يعتبر أنه تقرير يقوم على الحقائق ويضيف هاكيت سمتين أساسيتين أولاهما نقص التوازن بين وجهات النظر المتعارضة في تغطية وسائل الإعلام، وثانيهما تشويه الواقع بشكل مقصود نتيجة لتأييد الإعلامي، أو المؤسسة الإعلامية التي يعمل بها لطرف معين.

وقد استعرض Mc Quail عدد من أشكال التغطية الإعلامية التي يظهر فيها التحيز على النحو التالي:

تفضيل وجهة نظر معينة، مع عرض الأدلة على صحتها.

عرض الحقائق والتعليقات بشكل مقصود، ولكن بدون بيان يوضح تفضيل وجهة نظر على أخرى.

استخدام اللغة بشكل يؤدي إلى تلوين الحقائق وإصدار حكم معين على أحد أطراف المناقشة أو الصراع.

ويري Negrine أن الأخبار يتم تلوينها، ولذلك فإن هناك تحيزًا لا يمكن تجنبه في اختيار الأنباء ونشرها، وتلعب عدد من العوامل دورها في تشكيل ظاهرة تحيز الأنباء منها روتين المؤسسة الإعلامية، والقيود على أنتاج المواد الإعلامية بالإضافة إلى القيم الخبرية، وكذلك الاعتماد المكثف على مصادر الأخبار التي تنتمي إلى أحد جانبي الصراع.

وقد أرجع الكثير من الباحثين ظاهرة التحيز إلى القيم الخبيرة، وهي المعايير التي تعتمد عليها وسائل الإعلام في انتقاء ونشر الأخبار، فذهب (بيتر جولدنج) و(فيليب أليوت) في تفسيرهما لظاهرة التحيز، إلى أن المفهوم الذي نشأ وتطور في المجتمعات الغربية للقيم الخبيرة قد جعل التركيز ينصب أساسًا على النخبة فيما يتعلق بالأخبار الداخلية، كما جعل معظم الأخبار الخارجية تدور حول الولايات المتحدة ودول

أوروبا الغربية التي تشكل النخبة من الناحية الدولية.

وقد أوضحت الدراسات تزايد ظاهرة التحيز منذ بداية السبعينيات وهو ما تواكب مع نمو ظاهرة التركيز والاحتكار الإعلامي نظرًا لتزايد ظاهرة التركيز والاحتكار في ملكية وسائل الإعلام، وجاءت ملكية الشركات متعددة الجنسية على وجه الخصوص لتزيد من ظاهرة التحيز حيث تسعى إلى الحفاظ على الوضع القائم الذي يضمن مصالحها. وعلى المستوى الدولي تعمل هذه الشركات على ضمان ألا تأتي قرارات السياسيين ضد مصالحها الخاصة.

ومن ناحية أخرى فقد لعبت اقتصاديات السوق والاستراتيجيات التنافسية التي اتبعتها وسائل الإعلام، والتي دفعت تكاليف إصدار الصحف وبث القنوات الإذاعية والتليفزيونية إلى التزايد بشكل مضطرد، الأمر الذي أدى إلى تقليل قدرة الأفراد والجماعات على الدخول إلى السوق ببث وإصدار صحف وقنوات إذاعية، مما أدى إلى تزايد اختلال تدفق ونشر هذه المعلومات. كما لعبت بعض العوامل التاريخية والثقافية دورًا أساسيًا في نمو وانتشار ظاهرة التحيز لا سيما تجاه بعض الدول الأقل حظًا في السيطرة على وسائل نشر وتوزيع المعلومات والأخبار [1].

ما الذي يجب أن يكون عليه الإعلام في وقت الأزمات

إذا كان الإعلام بهذه القوة الساحرة فإنه يجب أن يكون محور اهتمام الجميع وقت الأزمات فإذا كان يمثل القوة الأولى التي تحدد اتجاه الصراع فإنه يجب تكريس هذه القوة لكي تكون خادمةللشعوب قبل أي شيء آخر، وعند قيام الثورات يجب أن يكون في المراحل الأولى على مسافة واحدة من جميع الاتجاهات إذا لم يكن الشعب قد

١- راجع د. هويدا مصطفى، الإعلام والأزمات ص ١٣٦ : ١٣٨ .

حـدد وجهتـه، فإذا تحـددت تلك الوجهة فـإن تبني تلـك الوجهة يجـب أن يكون هو المهمة الأولى لذلك الإعلام لأن هذا هو الطريق الوحيد لدعم الشعب نفسه.

هـذا ما يكون فـي كل الثورات في كل بـلاد الدنيا، فعندما تكون الثـورات ما زالت وليدة فإن الحديث عن دور الدولة الرقابي للإعلام لتوجيهه لغايات البلاد يغدو حديثًا ساذجًا لأن المسألة تتجاوز ذلك كثيرًا إلى قيام الإعلام بتبني تلك الغايات إلى الدرجة التـي يجـب أن يكون هو نفسـه رقيبًا على الدولـة في مدى تحقيقها لتلـك الغايات أي أنه في بداية الثورات يجب أن يكون الإعلام موجهًا وموجهًا لغايات الشـعوب بشـكل مؤسس دقيق أقرب ما يكون إلى الشكل المدرسي.

ومـن ثم فإن الحديـث عن حرية الإعلام فـي بداية الثورات هـو حديث يخرج عن سـياق التاريخ والعقل والمنطق لأنه من غير المعقول أن أترك تلك الأداة الجهنمية في بدايـة الثورات في يد العملاء وأجهـزة المخابرات من كل صنف ولون ليصنعوا عقول تلك الشـعوب بالطريقة التي تحقق غايات الدول التي تقف وراء هؤلاء العملاء وتلك الأجهزة المخابراتية.

وقد أشـارت الدراسـات التـي تناولت دور الإعلام فـي إدارة الأزمـات الداخلية_ ومنهـا الأزمات الاجتماعية والبيئيـة والصناعية_ إلى أهمية الدور الذي تلعبه وسـائل الإعـلام أثنـاء وبعد الأزمات، بل إن هـذه النوعية من الأزمات تعتمـد في إدارتها على وسائل الإعلام كأحد مكونات استراتيجية مواجهة الأزمة،

محددات وضوابط التغطية الإعلامية للأزمات:

حـدد الباحثـون مجموعـة مـن الضوابـط تحكم علاقـة الرأي العـام بمسـألة إدارة الأزمة:

أ ـ الدقة وإمداد الرأي العام بالحقائق التفصيلية،

ب ـ الاهتمام بالتصريحات ذات الطبيعة السياسية والرسمية التي تساعد على تشكيل الرأي العام تجاه الأزمة،

ج ـ الاعتراف بالأخطاء التي قد تحدث أثناء عمليات الإنذار والإغاثة وذلك بالنسبة للأزمات والكوارث الطبيعية،

د ـ القدرة على التعامل بموضوعية وعدم الانفعال مع أجهزة الرأي العام،

هـ ـ سرعة نشر الحقائق اللازمة لخلق مناخ صحي يحتوي آثار الأزمة ويعمل على تخفيف حدتها، ولذا اعتبر الباحثون أن الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام في إدارة واحتواء الأزمة عنصرًا مهمًا يجعل من إدارة الأزمات عنصرًا أساسيًا يؤخذ في الاعتبار عند وضع الخطط عنصرًا مهما يجعل من إدارة الأزمات عنصرًا أساسيًا يؤخذ في الاعتبار عند وضع الخطط التنظيمية والتنسيقية بين الإدارات المختلفة داخل المنظمة[1].

وباستعراض اتجاهات هذه الدراسات يلاحظ أنها اهتمت برصد سمات عامة للدور الذي يجب أن تلعبه وسائل الإعلام وقت الأزمات بحيث تشمل التغطية الإخبارية لأحداث وتطورات الأزمة بعض العناصر العامة التي تساعد على فهم أبعاد الأزمة واحتواء آثارها وتوعية الرأي العام بكيفية التعامل معها، ومن هذه العناصر:

١ ـ فورية نقل الحدث من موقعه بالعمق والشمول الذي يساعد على فهم أبعاد الأزمة وتطوراتها وآثارها المختلفة.

٢ ـ الاهتمام بالتقارير والتحليلات والتعليقات الإخبارية عن الأزمات وتطوراتها.

٣ ـ الاهتمام بالمادة الوثائقية المصاحبة للتغطية التلفزيونية بما يفسر أسباب

١- الإعلام والأزمات المعاصرة: ص٢٩ مكتبة الأسرة ٢٠٠٩.

الأزمة وأبعادها وتحديد كيفية التعامل معها،

٤ـ البعد عن مبدأ حجب المعلومات أو إخفائها بحيث تكون وسائل الإعلام هي الرابطة بين صانعي القرار في الأزمة والمسئولين عن التعامل معها، وبين الرأي العام.

٥ـ الاهتمام بالوصول إلى موقع الاحداث وإجراء الحوارات مع الشهود ومع المسئولين والشخصيات الرسمية، وكذلك الخبراء والسياسيين والمفكرين لربط المعلومات بعضها بعضًا ومساعدة الرأي العام على تكوين رأي تجاه الأزمة.

٦ـ تحديث وسائل العرض بالنسبة للتلفزيون والاهتمام بالمادة المصورة لجذب الجمهور إلى التغطية التلفزيونية الوطنية نظرًا للمنافسة الشديدة من جانب وسائل الإعلام الدولية وقت الأزمات."[1].

وبذلك فإن التناول الإعلامي للأزمات يجب أن يمر بثلاث مراحل يلعب الإعلام دورًا محددًا في كل مرحلة:

أـ مرحلة نشر المعلومات في بداية الأزمة ليواكب الإعلام رغبة الجماهير في مزيد من المعرفة واستجلاء الموقف عن الأزمة ذاتها وآثارها وأبعادها،

بـ مرحلة تفسير المعلومات، أي تقوم وسائل الإعلام في هذه المرحلة بتحليل عناصر الأزمة والبحث في جذورها وأسبابها ومقارنتها بأزمات أخرى مماثلة، وهنا تفسح وسائل الإعلام المجال أمام كل ما يساعد على استجلاء الحقائق وتوضيحها سواء من مواد إيضاحية مفسرة أو من تحليلات وآراء للخبراء وكذلك لموقف المسئولين وصانعي القرار تجاه الأزمة واحتواء آثارها،

١- المرجع السابق ص ٣٢.

جـ_ المرحلـة الوقائيـة، وهي مرحلة ما بعد الأزمة وانحسـارها، حيث لا يتوقف دور وسائل الإعلام على مجرد تفسير الأزمة والتعامل مع عناصرها، بل يجب أن يتخطـى الـدور الإعلامي هذا البعد لتقدم وسـائل الإعلام للجماهير طرق الوقاية وأسلوب التعامل مع أزمات مشابهة." [1].

العلاقة بين الإعلام والسلطة السياسية أثناء الأزمات

هل تنقطع العلاقة بين وسـائل الإعلام والسـلطة السياسـية أثنـاء الأزمات في إطار نظام ديمقراطي؟

أم أنـه إذا كانت السـلطة منتخبة فإنه يجـب تدعيمها أثناء الأزمـات أو الحد الأدنى الوقوف على الحياد؟

تقول الدكتورة هويدا في هذا الصدد: "رصدت الدراسات أبعاد العلاقة بين الإعلام والسلطة السياسية وقت الأزمات من خلال بعض الأطر مثل:

أ_ أن العلاقة بين الدولة ووسائل الإعلام هي علاقة ارتباط وثيقة فمهما اختلف النظام السياسـي للدولة فإن الأداة الإعلامية تظل هي أداة التواصل الرئيسـية بين السـلطة السياسـية والرأي العام وهو ما يجعل الإعلام أداة تسـيطر عليها السـلطة السياسية بشكل أو بآخر في جميع الأنظمة السياسية وتزيد هذه السيطرة وقت الأزمات.

ب_ فـي وقت الأزمات ينتظر من وسـائل الإعلام إقرار نمـوذج تفاعلي بينها وبين الجمهـور، وذلـك لتدعيـم النظام القائـم في مواجهـة التغيرات التـي تحدثها الأزمة مما يتطلب فتح قنوات اتصال مباشرة بين وسائل الإعلام والجمهور،

جـ_ على القائمين بالاتصال وقت الأزمات التأكد من وصول المعلومات والبيانات

١- د. هويدا مصطفى: المرجع السابق. ص ٣٣.

حول الأزمة إلى الجمهور بالقدر المناسب ودون آراء مسبقة.

د_ الالتزام بتدفق المعلومات دون وضع ما يعيقها من رقابة أو سيطرة مسبقة وهو أمر يتطلب من الإعلاميين أنفسهم تجنب الرقابة الذاتية في التعامل مع الأحداث، مع الأخذ في الاعتبار الحفاظ على الأمن الداخلي وسلامة المواطنين ومصالحهم الحيوية."[1].

وفي إطار الحديث عن دور الأعلام في حماية النظام الداخلي وقت الأزمات لاسيما الأزمات ذات البعد الاجتماعي، أشارت دراسات أخرى إلى أهمية هذا الدور في إيجاد المناخ والوعي والقناعة اللازمة لجعل القوى الشعبية متكاتفة ضد الأزمة.

وترى الدكتورة هويدا مصطفى أن ما يجب أن يكون عليه الإعلام وقت الزمات هو أن يقوم بوظيفتين أساسيتين:

" أ_ أن يكون الإعلام انعكاسًا لمجتمع الأزمة، بمعنى أن يكون كما يرغب هؤلاء الأفراد معبرًا عن طموحاتهم وأمالهم فيحقق بذلك عنصر المصداقية مما يزيد من الاهتمام به والانجذاب إليه،

ب_ أن يكون الإعلام موجهًا لمجتمع الأزمة، بمعنى أن يكون كما يريد قادة المجتمع، ومن هنا يستطيع الإعلام خلال الأزمة أن يحول كل فرد من أفراد المجتمع من مجرد متلقي للرسالة الإعلامية إلى متفاعل معها ومتجاوب مع عناصرها ومحقق لأهدافها من خلال القيام بسلوك معين فضلاً عن إحداث وحدة في الفكر العام للمجتمع وصياغة اتجاه عام متفق عليه."٢

١- المرجع السابق: ص ٣٦.

التناقضات بين الليبرالية والإسلام

الموضوع	الليبرالية	الإسلام
الأسس الفكرية والأيدولوجية الأسس العقائدية.	الليبرالية في ذاتها هي دعوة للتحرر من الأسس العقائدية المسبقة.	يقوم الإسلام على أسس عقائدية ثابتة يقوم عليها تصوره للوجود.
الموقف من العلمانية.	تتفق الليبرالية مع العلمانية في الاقتصار على العقل الإنساني وإن كانت الليبرالية قد تطورت إلى إنكار سلطة العقل.	يتناقض الإسلام مع العلمانية تناقضًا تامًا لأنه رغم تقديره للعقل لا يجعل منه المرجع الوحيد لإدراك حقائق الوجود ولكن يجعل من الدين قيومًا عليه.
الموقف من الوحي المقدس	بدأت الليبرالية كحركة تحرر من سلطة الوحي ثم تطورت كدعوة إلى إقصائه كمصدر للحقائق ثم إلى إنكاره تمامًا أو تأويله إلى ما يطابق إنكاره. ويتراوح الموقف العام لليبرالية من الدين ما بين الإلحاد والربوبية (الإيمان بإله بلا فاعلية) والتدين البراجماتي (التصور النفعي والتأويلي للدين).	مرجعية الإسلام تتمثل في الوحي سواء في تصور الوجود أو في تحديد القيم والقواعد الحاكمة للسلوك.
السياسة اختيار الحاكم مرجعية الأحكام.	اشتراط الكفاءة فقط للشعب.	اشتراط الكفاءة والإسلام للشريعة.

الموضوع	الليبرالية	الإسلام
مهمة ممثلي الأمة التشريعية	سن القوانين	تحديد مصالح الأمة واقتراح القوانين والموافقة النهائية عليها بعد تقديمها من الجهة المختصة باستخلاص القوانين من قواعد الشريعة بما يلبي حاجات الأمة ومصالحها.
تداول السلطة	يكون تداول السلطة بين الأحزاب المختلفة أيًا كانت توجهاتها.	يكون تداول السلطة بين الأشخاص أو التيارات ذوي المرجعية الإسلامية فقط.
الجانب الاجتماعي العدالة الاجتماعية.	مسألة ذات أولوية متأخرة لدى الليبرالية حيث يتقدم عليها حرية السوق والحريات بوجه عام وما يسمى بالحقوق المدنية.	مسألة ذات أولويات قصوى في الإسلام حيث تقترن بالإيمان العقائدي ذاته.
المشاركة في الوطن	يتم التعبير عنها لدى الليبرالية بمفهوم حقوق المواطنة وهو مفهوم شديد الالتباس والتطور الأمر الذى يؤدي إلى استمرار مشكلة الأقليات لدى المجتمعات الليبرالية.	يتم التعبير عنها بمفهوم أهل الدار كشركاء في الواقع والتوجهات المصيرية للبلاد مع إتاحة الحرية للخصوصيات الثقافية للتجمعات المختلفة.
الموقف من الحريات	الحريات مطلقة خصوصًا فيما يتعلق بالإباحية الجنسية باستثناء مفهوم مائع أو مدعى يشترط عدم إلحاق الضرر بالآخرين.	الحريات منضبطة بقواعد الشريعة الإسلامية.

الموضوع	الليبرالية	الإسلام
المساواة	مفهوم شديد الاضطراب لدى الليبراليين على الرغم من ادعائهم له على الدوام وأبرز تياراته هي: المساواة القانونية والخصوصية الثقافية القانونية والتماثل بين الرجل والمرأة.	المساواة في الإسلام تعني التماثل من حيث أصل الخلق والمسئولية أمام الله والكرامة الإنسانية وحرية الإرادة والاعتقاد ولكن لا تعني التماثل من حيث التفاضل بين البشر بالعلم أو بالتقوى.
حقوق المرأة	لها مدارسها الكثيرة شديدة الاختلاف والتناقض ولكن الشهير فيها هو الذي يعني أن حقوق المرأة هي حقوق المرأة الغربية.	حقوق المرأة في الإسلام هي المنضبطة بقواعد الشريعة دون أدنى اعتبار للمفاهيم الغربية أو المفاهيم الجاهلية المتوارثة على السواء وهي في فحواها الأخير تعني احترام المرأة وتبجيلها والرفق بها في إطار (الرجال قوامون على النساء).
الاقتصاد شروط التنمية الاقتصادية	أهمها توافر رأس المال	أهمها توافر الإرادة
أهداف التنمية الاقتصادية	تحقيق أقصى ربح.	سد حاجات الفقراء وتيسير إمكانات العبودية لله.
دور الدولة	الدولة في الصورة الليبرالية الأخيرة (ما بعد الليبرالية الجديدة) تتدخل تدخلاً جزئيًا لتحقيق الربح أو لمقاومة الانهيار الاقتصادي.	الدولة تتدخل لتوجيه النشاط الاقتصادي لتحقيق أهداف التنمية الاقتصادية.
الملكية الخاصة	حرة	وظيفية

الموضوع	الليبرالية	الإسلام
الأراضي الزراعية	يمتلكها في الغالب الأفراد أو الشركات.	يكون عليها في الغالب حقوق انتفاع والرقبة وقف للأمة
حرية التبادل التجاري	بلا قيود.	قيود متعددة ناتجة عن تدخل الدولة في توجيه النشاط الاقتصادي بالإضافة إلى العديد من المحرمات.
الربا	مباح	محرم
منع الاحتكار	محدود	مطلق
أجرة العامل	خاضعة للعرض والطلب	خاضعة للعرض والطلب دون التغافل عن أجرة المثل.
تحقيق حد الكفاية للعمال	غير ملزم	ملزم.
التأمينات الاجتماعية للعمال	واجبة	واجبة
الحصيلة الأخيرة للإنتاج	لصالح صاحب رأس المال أولاً	لصالح سد حاجات الفقراء والمستضعفين أولاً.
الإعلام توجيه الإعلام	موجه لصالح أصحاب رؤوس الأموال	موجه لترسيخ عقائد وقيم الدولة الإسلامية والدفاع عن مصالح الشعب.
القيود على حرية الإعلام	لا توجد أية قيود خصوصًا فيما يتعلق بالعقائد والإباحية الجنسية.	توجد قيود عقائدية وأخلاقية ولا توجد قيود سياسية.
الموقف من العقائد الدينية	تقوم الليبرالية أساسًا على التجرد من العقائد الدينية والسخرية منها وإعلامها يعبر عن ذلك.	يأمر الإسلام بعدم التعرض بالإيذاء لعقائد الآخرين وإعلامه يعبر عن ذلك.

الفهرس

الباب الثاني

الباب الثالث

الباب الرابع

الباب الخامس

كتب المؤلف

_ جمال البنا والإسلام على الطريقة الأمريكية.

_ العولمة الليبرالية واستعباد الشعوب.

_ الإسلام النفعى (طبعة ثانية).

_ الإسلام الليبرالى بين الإخوان المسلمين والعلمانيين والوسطيين.

_ الإسلام والغرب الأمريكى بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار.

_ حقيقة العلمانية (ج١).

_ حقيقة العلمانية (ج٢).

_ تزييف الإسلام وأكذوبة المفكر الإسلامى المستنير.

_ موقف الإسلام من الحب بين الرجل والمرأة.

_ كن قويًا بالإيمان، (طبعة ثانية).

_ مواجهة المواجهة،

_ الصراع حول المادة وجوهر الحياة.

_ الإسلام والعولمة، (طبعة ثانية).

_ ابن رشد وفيلم المصير.

_ علمانيون أم ملحدون.

_ نظرية الفن الإسلامى.

_ أنت أعطيت البراءة لقاتلينا (شعر).

_ الرد على بابا الفاتيكان وهجوم الغرب على الرسول ﷺ.

_ دمى على يديك (شعر).

تحت الإعداد للطبع:

ـ نظرية إسلامية فى علم النفس.

ـ نقد المذاهب والتيارات المعاصرة.

ـ الضحية المجرمة (ديوان شعر).